جلد ۷۵ ستمبر ۱۹۷۱ء عدد ۵

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

ابوالاعلیٰ مودودی

۵ ۔ الف ذیلدار پارک ، اچھرہ ۔ لاہور

ترجمان القرآن، لاہور

فہرست مضامین

جلد ۷۵	جولائی ۱۹۷۱ء مطابق جمادی الاوّل ۱۳۹۱ھ	عدد ۵

ماہنامہ ترجمان القرآن

۵-اے ذیلدار پارک، اچھرہ۔ لاہور

مغربی پاکستان :- چندہ سالانہ : آٹھ روپے ــــ فی پرچہ : ۸۰ پیسے

مشرقی پاکستان :- چندہ سالانہ (ہوائی ڈاک) ۱۰ روپے ــــ فی پرچہ : ۹۰ پیسے

" (عام ڈاک سے) آٹھ روپے ــــ فی پرچہ : ۸۰ پیسے

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اشارات

جس طرح کسی ادارے کی کامیابی اس کے ناظم کی استعداد کار، اس کی دیانت و امانت اور اس کی فراست سے وابستہ ہوتی ہے بالکل اسی طرح کسی قوم یا ملت کی کامرانی کا دارومدار اس کی قیادت پر ہوتا ہے۔ آج تک دنیا میں جتنی قومیں بھی اُبھری ہیں ان کی ترقی کے وجوہ کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں زیادہ تر عمل دخل اُن کے قائدین کے خلوص، اُن کے حسن و تدبّر اور اُن کے جوشِ عمل کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کسی قوم کی تاریخ لکھی جاتی ہے تو اُن لوگوں کے کارنامے اس کے درخشاں ابواب کے نمایاں عنوانات بنتے ہیں جو مختلف مراحل میں اُس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ایک کامیاب قائد سب سے پہلے اپنی قوم کو ایک ارفع و اعلیٰ نصب العین سے روشناس کراتا ہے پھر مختلف طریقوں سے اس کے دل میں اس نصب العین سے گہری محبت پیدا کرتا ہے تاکہ وہ اُس کے لیے ہر قسم کی قربانی دینے کے لیے آمادہ ہو۔ اس کے بعد وہ اُسے اپنی رہنمائی میں بڑے اعتماد کے ساتھ نصب العین کی طرف لے کر آگے بڑھتا ہے اور ہر مرحلہ پر اسے راستے کے نشیب و فراز سمجھاتے ہوئے اس قافلے کو صحیح سمت کی طرف گامزن رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور اگر راستے میں کوئی دشواری پیش آجائے تو اُسے پوری قوت اور حکمت سے دُور کرتا ہے۔ صحیح قیادت کے بغیر قوم نظم و ضبط کے اعتبار سے سر پھرے انسانوں کی محض ایک بھیڑ ہوتی ہے یا زندگی کی تڑپ سے محروم ...... محض راکھ کا ایک ڈھیر ہوتی ہے جسے حوادث کے تھپیڑے جس طرف چاہتے ہیں اُڑا کر لے جاتے ہیں۔

پاکستان کے باشندے بدقسمتی سے اس وقت جن محرومیوں کا شکار ہیں اُن میں ایک بہت بڑی محرومی ملک کے لیے کسی اچھی اور صحت مند قیادت کا فقدان ہے۔ ایک ایسی قیادت جو اس ملک کے

رہنے والوں کے اجتماعی ضمیر اور ان کے احساسات و جذبات کی ترجمان ہو اور اس کے اندر ان کے دکھوں کے مداوے کا عزم اور صلاحیت بھی موجود ہو۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اہلِ پاکستان قیادت کو جنم دینے کے معاملے میں بالکل بانجھ ہو چکے ہیں، اس لیے پاکستان کی سرزمین میں کسی انقلاب انگیز قیادت کے اُبھرنے کی توقع رکھنا عبث اور بیکار ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مخصوص مصالح کی وجہ سے کسی صحیح قیادت کو اُبھرنے ہی نہیں دیا گیا۔

اس برِعظیم کی تاریخ سے جو لوگ معمولی واقفیت بھی رکھتے ہیں وہ اس امر کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ مسلمانوں نے صرف ان لوگوں کی قیادت کو قبول کیا جنہوں نے انہیں اسلام کی طرف رجوع کی دعوت دی اور انہیں یہ حقیقت ذہن نشین کرانے کی کوشش کی کہ ان کی عظمتِ رفتہ کی بازیابی کی صرف ایک صورت ہے کہ وہ اسلام کے انقلاب انگیز پیغام کے داعی بن کر دنیا میں رہنے کا عزم کریں۔ مسلمانوں کی جس قیادت نے بھی دین کی دعوت کے علاوہ کوئی دوسری دعوت دی وہ ہمیشہ ناکام و نامراد رہی۔ تحریکِ خلافت سے لے کر تحریکِ پاکستان تک یہاں جتنی تحریکیں بھی اُبھریں اور مسلمانوں میں مقبول ہوئیں اُن سب کے گرد اسلام کا ہالہ موجود رہا اور اگر اُن میں یہ جاذبیت نہ ہوتی تو اُن کے پنپنے کے کوئی امکانات نہ تھے۔ یہ صرف اسلام کے نام کا اعجاز تھا کہ عوام دیوانہ وار ان تحریکات کی طرف بڑھے اور ان کے علمبرداروں اور قائدین کو انہوں نے آناً فاناً سر آنکھوں پر بٹھا لیا اور ان کے اشارے پر ہر قسم کی قربانیاں دینے کے لیے آمادہ ہو گئے۔

دشمنِ اسلام طاقتیں خواہ ان کا تعلق اندرونِ ملک سے تھا یا بیرونِ ملک سے مسلم قوم کے اس مزاج کو اچھی طرح جانتی تھی۔ پھر انہیں اس بات کا بھی پوری طرح اندازہ تھا کہ جس قوم نے اسلام کی خاطر بے پناہ قربانیاں دے کر یہ ملک حاصل کیا ہے اس میں اسلام کے خلاف کوئی قیادت کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اس صورتِ حال میں ان اسلام دشمن قوتوں نے اسلام کے مقابلے میں کسی دوسری قیادت کے اُبھرنے کے امکانات معدوم پا کر اس کے لیے کوئی زیادہ کوشش نہ کی مگر اس بات کا ضرور اہتمام کیا کہ اسلام کی علمبردار جو قیادت بھی ملک میں موجود ہے یا جس کے

اُبھرنے کی کوئی صورت بھی ممکن ہے اُس پر اس طرح چھینٹے اڑائے جائیں کہ اس کا چہرہ اور دامن سیاہ نظر آنے لگے اور وہ مرجع خلائق بننے کے بجائے رُسوا ہو کر رہ جائے۔ اس کام میں اس ملک کی بے دین تحریکیں، بے دین عناصر اور وہ جماعتیں یا گروہ جنہیں اپنے غلط عقائد کی بنا پر اس امر کا پورا یقین ہے کہ مسلم معاشرہ انہیں قبول کرنے پر کبھی آمادہ نہیں ہو سکتا سب شامل ہیں۔ پھر چونکہ بعض تاریخی اسباب کی وجہ سے اس ملک کا انتظام و انصرام بھی کافی حد تک ان لوگوں کے ہاتھ میں رہا اس لیے انہوں نے ایسے حالات پیدا کر دیئے کہ ملک کی مختلف حکومتوں نے اپنے لیے سب سے زیادہ خطرہ اسلام کی علمبردار قیادت ہی کو سمجھا اور ایک طرف تو ان لادینی عناصر کی پشت پناہی کی جو دینی قیادت کو بدنام کرنے میں مصروف تھے اور دوسری طرف خود اس "کارِ خیر" میں شریک ہو کر اس قیادت کو ملک کے اندر اور باہر ذلیل کرنے کی پوری کوشش کی جن افراد کے متعلق یہ شبہ کیا جا سکتا تھا کہ وہ اس ملک کی نمایاں شخصیتیں بن سکتی ہیں یا اس ملک کے عوام قیادت و رہنمائی کے لیے ان کی طرف رجوع کر سکتے ہیں اُن کے خلاف سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر جھوٹ کی باقاعدہ مہم شروع کی گئی اور خدا اور خلق دونوں سے بے پروا ہو کر ان پر ایسے رکیک حملے کیے گئے اور ان کے خلاف ایسے بھیانک الزامات لگائے گئے جن سے ایک شریف آدمی کا تصور کانپ اٹھتا ہے۔ اس مہم میں شریک ہونے والوں نے اس بات کا قطعاً کوئی خیال نہ کیا کہ اس قسم کے دجل و فریب سے خود ان کا وقار کس قدر مجروح ہو گا۔ انہیں تو صرف ایک ہی فکر دامن گیر تھی کہ اسلام کے کسی داعی کو اس ملک کے عوام میں مقبولیت حاصل نہ ہونے پائے۔ اس طرزِ عمل کا نتیجہ یہ ہُوا کہ یہاں ملک میں کوئی ایک بھی شخصیت ایسی باقی نہ رہی جس کے اخلاص، جس کی دینی بصیرت، جس کے فہم و تدبّر اور جس کی بے لوثی پر باشندگانِ ملک کی عظیم اکثریت اعتماد کر سکے۔ اور جس کے بارے میں یہاں یہ تاثر پایا جاتا ہو کہ یہ شخصیت ذاتی، خاندانی یا علاقائی مفادات سے بلند تر ہو کر سوچتی ہے یا اُسے اللہ تعالیٰ نے اس قدر فہم و تدبّر عطا کیا ہے کہ اگر کسی وقت قوم یا ملک مصائب کے گرداب میں گھر جائے تو وہ اُسے اس سے نکالنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یا اگر قوم کے مختلف طبقوں میں بدظنی پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس کا شیرازہ منتشر ہونے لگے تو اس شخصیت کی مقناطیسی کشش قوم کے مائل بہ انتشار اجزاء کو جوڑ کر رکھ سکتی ہے۔ بدقسمتی سے قیادت کے سلسلے میں ہماری قوم ایک ایسے گھٹاٹوپ اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مار رہی ہے جہاں دُور دُور

تک روشنی کا کوئی نشان نہیں ملتا یا یہ ایک ایسے لق و دق صحرا میں سے گزر رہی ہے جس میں فریب دینے کے لیے جگہ جگہ سراب تو دکھائی دیتے ہیں مگر کوئی ایسا نخلستان موجود نہیں جس میں نامساعد حالات کی گرمی اور تپش سے ستائی ہوئی اور فکری لحاظ سے بھوکی پیاسی قوم دم لے سکے۔ جو لوگ اس ملک کے لیے مینارِ نور کا کام دے سکتے تھے ان کی روشنی کے گرد ایسے سیاہ بادل پھیلا دیے گئے ہیں کہ وہاں ہمیں تابندگی کی جگہ تاریکی نظر آتی ہے۔ وہ مخلص اور دلآویز شخصیتیں جو ہماری فکری پیاس بھی بجھا سکتی تھیں اور ہمیں قومی حوادث سے بچانے کی پوری اہلیت بھی رکھتی تھیں اور جن کی پیروی میں ہی ہمیں ذہنی سکون اور قلبی اطمینان بھی میسر آسکتا تھا ان کے خلاف جھوٹے پروپیگنڈے نے عوام کے ایک بہت بڑے طبقے کو ان سے اس حد تک بدظن کر دیا ہے کہ اُسے ان کی ذات میں خیر اور بھلائی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔ ہماری قوم اس وقت ایک ویرانے کا سا نقشہ پیش کرتی ہے۔ جو صحت مند اور رواں دواں زندگی کی توانائیوں سے یکسر محروم ہے۔ جہاں مایوسی، قنوطیت اور خوف نے ڈیرے ڈال رکھے ہیں اور جہاں بدنظمی، انتشار اور تخریب پسندانہ رجحانات نے پورے معاشرے کا سکون برباد کر کے رکھ دیا ہے۔

اس اندوہناک صورتِ حال کو بدلنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس ملک میں دینی قیادت کو پوری قوت سے اُبھارنے کا التزام کیا جائے اور وہ شخصیتیں جو قیادت کے اس خوفناک خلا کو بطریقِ احسن پُر کرنے کی صلاحیتیں رکھتی ہیں۔ انہیں ذلیل اور رسوا کرنے کے بجائے اُن کی صحیح صحیح قدر کی جائے اور انہیں اس بات کے مواقع فراہم کیے جائیں کہ وہ قوم کی رہنمائی کا مقدس فرض خوش اسلوبی کے ساتھ سرانجام دے سکیں۔ قیادت کسی قوم پر اُوپر سے ٹھونسی نہیں جاتی یا اُسے کسی معاشرے کے اندر مصنوعی طریق سے جنم نہیں دیا جاتا۔ یہ سوسائٹی کے اندر بالکل فطری انداز سے اُبھرتی اور ترقی کرتی ہے۔ اس لیے ہماری اس گذارش کا کہیں یہ مطلب نہ سمجھ لیا جائے کہ ہم محض پروپیگنڈے کے بل بوتے پر بعض لوگوں کی عظمت قائم کرنے کا مشورہ دے رہے ہیں بلکہ ہماری ان معروضات کا مقصد صرف یہ ہے کہ ہمارے ملک کی وہ شخصیتیں جو اپنے اندر قیادت کی مومنانہ صلاحیتیں رکھتی ہیں اور جن کی دیانت اور تدبّر پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے اُن کے بارے میں منصفانہ رویہ اختیار کیا جائے اور اس تلخ حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کر کے ان کے بارے میں کوئی رائے قائم کی جائے کہ ان کے خلاف الزام تراشیوں کا

جو مذموم سلسلہ شروع ہے وہ اسلام دشمن طاقتوں کے لگے بندھے منصوبے کے تحت کیا جا رہا ہے۔ اور اس مہم کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس ملک کے اندر دین کی علمبردار ہر قیادت کو ناکام بنا دیا جائے۔

ہمیں موجودہ حالات میں کس قسم کی قیادت کی ضرورت ہے یہ اگرچہ ایک طویل موضوع ہے مگر چند باتیں بڑی نمایاں ہیں۔ ہم یہاں اُن کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

پاکستان کے لیے اس وقت جس قیادت کی سب سے زیادہ ضرورت محسوس کی جا رہی ہے وہ صحیح معنوں میں اسلام کی علمبردار قیادت ہے، یعنی ایک ایسی قیادت جس کے نزدیک اسلام کی حیثیت محض ایک نعرہ کی نہ ہو بلکہ حقیقی الحقیقت اس بات کا پختہ یقین رکھتی ہو کہ اسلام کو اپنائے بغیر اس ملک کا کوئی مسئلہ حل نہیں ہو سکتا، جو غیر اسلامی افکار و نظریات اور نظامہائے حیات کو اس قوم کے لیے سمِ قاتل سمجھتی ہو اور ان سے بچا کر انہیں اسلام کا تبع بنانے کا عزم بالجزم رکھتی ہو۔ پھر جس کی اپنی زندگی اس حقیقت کی شاہد ہو کہ اس کے نزدیک واقعتاً اسلام ایک ایسا گنج گراں مایہ ہے جس کے مقابلے میں کوئی دوسرا نظریہ یا دوسرا فلسفہ یا ضابطۂ حیات کوئی اہمیت اور وزن نہیں رکھتا۔ چونکہ اسلام کا نعرہ اس قوم کے لیے کشش رکھتا ہے اس لیے یہاں ہر وہ شخص جو قیادت کا آرزومند ہے وہ یہ نعرہ بلند کرنے پر کسی حد تک مجبور رہا ہے اس لیے ہر رہنما کی زبان سے اسلام کی تعریف و توصیف یا اس سے اپنے تعلق خاطر کے بارے میں کلمات نکلتے رہتے ہیں۔ مگر اس انداز سے عوام کو مزید فریب نہیں دیا جا سکتا۔ جہاں تک اسلام کے نام کا تعلق ہے اسے سنتے سنتے لوگوں کے کان پک گئے ہیں اس لیے محض اسلام کی نعرہ بازی میں اب کوئی جاذبیت باقی نہیں رہی۔ چنانچہ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ اس نام سے لوگوں کو مزید بیوقوف بنانے میں کامیاب ہو جائیں گے وہ اگر بدلے ہوئے حالات کا سنجیدگی سے جائزہ لیں تو انہیں اپنے اس اندازے کی غلطی کا جلد ہی احساس ہو جائے گا۔ لوگوں کے سوچنے کا انداز کافی حد تک بدل گیا ہے۔ وہ بار بار یہ سوال کرتے ہیں کہ اگر کسی فرد یا جماعت کے نزدیک اسلام واقعی ایک ایسا مکمل نظامِ حیات ہے جو خالقِ کائنات نے انسانوں کی رہنمائی کے لیے نازل فرمایا ہے تو پھر اسے غیر اسلامی نظریے پھیلانے کے بجائے اپنی ساری قوتیں صرف اس کام کے لیے وقف کر دینی چاہییں کہ اس ملک کا ہر فرد اسلام کا پیرو ہو اور قومی اور ملکی سطح پر انہیں جو مسائل درپیش ہیں وہ اسلام کے ناخنِ تدبیر سے حل کیے جائیں۔

بدقسمتی سے گذشتہ تئیس سالوں میں یہاں اسلام کے نام پر اس قدر شرمناک کھیل کھیلا گیا ہے کہ اسلام کے نام لیواؤں سے عوام کا اعتماد کافی حد تک اٹھتا جا رہا ہے۔ وہ یہ سوچنے میں کسی قدر حق بجانب ہیں کہ آخر اسلام کی یہ کونسی قسم ہے جو دھڑے بندیوں کو ہوا دیتی ہے جس سے علاقائی منافرت پھیلانے کا کام لیا جاتا ہے، جس سے شرافت اور اخلاق کو نقصان پہنچ رہا ہے، جس کے ذریعے استحصال کی مختلف صورتوں کا جواز پیدا کیا جاتا ہے۔ اور جسے ہر باطل نظریے کی تائید کے لیے بلا تکلف بطور مؤید پیش کر دیا جاتا ہے۔ اسلام کی یہ حیثیت کسی عقلمند، صاحبِ فکر اور مخلص شخص کے لیے گوارا نہیں۔ اسلام کے سچے فدائیوں کو تو اس بات کا طلبگار رہنا چاہیے کہ اللہ کا دین ان کے لیے سراپا رحمت بن کر اُن کے دکھوں کو دور کرے، ان کی پستی کو رفعت اور بلندی میں تبدیل کر دے، ان کی بے کسی اور مفلوک الحالی کو خوشحالی سے بدل دے، اُن کی صفوں میں جو خوفناک انتشار پایا جاتا ہے اس کا خاتمہ کر کے ان کے اندر اتفاق و اتحاد پیدا کرے۔ الغرض انہیں اس وقت جس قدر اخلاقی، روحانی اور مادی عوارض لاحق ہیں اُن سے انہیں نجات دلائے اور انہیں ایک ایسی صحتمند اور شاد کام اجتماعی زندگی سے لذت آشنا کرے جس میں انہیں روح کے سکون، اخلاق کی پختگی کے علاوہ جسمانی آرام بھی میسر ہو۔

ظاہر بات ہے کہ اسلامی قیادت سے یہ حیات آفریں توقعات محض اسلام کا نام لینے سے تو پوری نہیں ہو سکتیں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ اسلام کی علمبردار قیادت ان سارے مسائل کو سامنے رکھ کر میدانِ عمل میں اُترے۔ اُسے اس بات کا پورا شعور ہو کہ اسے زندگی کے محض ایک حصے میں کچھ تبدیلیاں نہیں لانی بلکہ اہلِ پاکستان کی پوری اجتماعی زندگی کو از سرِ نو اسلام کی بنیاد پر استوار کرنا ہے۔ یہ مشکل اور صبر آزما کام ایک انقلاب انگیز قیادت ہی سر انجام دے سکتی ہے اور اس کے لیے چند بنیادی صفات از حد ضروری ہیں۔ اس ضمن میں سب سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ کیا اسلام کی اس علمبردار قیادت کے پاس کوئی ایسا انقلابی پیغام موجود ہے جو اس ملک کی عظیم اکثریت اور اس کے ہر حلقے اور طبقے کے لیے کشش کا باعث بن سکتا ہے کیونکہ اگر پیغام انقلاب انگیز اور باعثِ کشش نہ ہو تو اس سے انسانوں کے اندر زندگی کی حرارت اور ولولہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس ملک کا اگر کوئی فرد یا گروہ یہ سمجھتا ہے وہ چند اعتقادی یا فقہی مسائل کو لے کر اس ملک میں اسلامی انقلاب برپا کر سکتا ہے تو وہ بڑی سادگی کا مظاہرہ کرتا ہے۔ انقلاب کا طریق یہ ہے

کہ سب سے پہلے کسی قوم کے ذہین اور مخلص افراد کو کسی انقلاب انگیز پیغام سے متاثر کیا جاتا ہے جو انقلاب کا علمبردار عوام کے سامنے پیش کرتا ہے پھر اس حیات آفرین پیغام کو جو لوگ اپناتے ہیں وہ سب سے پہلے اپنی زندگیوں میں اس کے مطابق تغیر پیدا کرتے ہیں۔ اور اس کے بعد اسے دوسروں تک پھیلانے میں پوری طرح منہمک ہو جاتے ہیں اس کے بارے میں لوگوں کے ذہنوں میں جو شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں انہیں دلائل سے دُور کرتے ہیں اس پیغام کے عملی مضمرات انہیں ذہن نشین کراتے ہیں اور اس امر کے لیے پوری قوت سے تگ و دو کرتے ہیں کہ جس معاشرے سے اُن کا تعلق ہے سب سے پہلے اُس میں وہ سارے تغیرات لائے جائیں جن کا کہ انقلابی پیغام تقاضا کرتا ہے اور اس کے بعد پوری انسانیت اس کے مطابق تبدیل ہو جائے۔ فکر و نظر اور جذبہ احساس کا یہ عظیم انقلاب چند بے جان باتوں یا رسومات سے تو پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب داعی انقلاب لوگوں کو ایک ایسے انقلاب انگیز پیغام سے متاثر کرے جو فکر و نظر کی پوری دنیا بدل کر رکھ دے جس سے جذبات میں یکایک ایک تلاطم برپا ہو، جو زندگی کے جمود کو توڑ کر اسے فوراً متحرک کر دے اور اس پر مستزاد یہ کہ اس کے اندر انسانیت کا ہر بہی خواہ، خواہ اس کا تعلق کسی طبقے یا گروہ سے ہو، گونا گوں جاذبیت محسوس کرے۔ اور خود اس کا اپنا دل اس کی صداقت اور اس کی اثر آفرینی کی گواہی دے۔

دینی قیادت کے اس انقلاب انگیز پیغام کے علاوہ دوسری ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ قیادت انتہائی مخلص اور بے لوث ہونے کے علاوہ غیر معمولی فہم و فراست کی مالک ہو اور اسے یہ اچھی طرح معلوم ہو کہ اس کے کام کا مزاج اور اس کی نوعیت کیا ہے اور موجودہ حالات میں اللہ کے دین کے نفاذ کے لیے کس قسم کی تدابیر اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔ دنیا کی کوئی تحریک خلا میں کام نہیں کرتی بلکہ اُسے ایک خاص قسم کے ذہنی، فکری، معاشرتی اور سیاسی ماحول میں اپنے لیے راستہ نکالنا پڑتا ہے! اس بنا پر جب تک کوئی قائد اس ماحول کے مزاج اور اس سے اسلام کی عدمِ موافقت بلکہ تصادم کو اچھی طرح نہیں سمجھ لیتا اس وقت تک وہ کسی تحریک کو لیکر کامیابی سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ اس بنا پر موجودہ حالات میں دینی قیادت کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے اندر ماحول کے تقاضوں کو سمجھنے کی بدرجۂ اتم صلاحیت موجود ہو۔

ماحول سے واقفیت کے علاوہ ایک کامیاب قائد کو خود اپنی قوم کے مسائل اور اس کے مزاج سے

(باقی صفحہ ۳۸ پر)

تفہیم القرآن

التکویر

نام | پہلی ہی آیت کے لفظ کُوِّرَتْ سے ماخوذ ہے۔ کُوِّرَتْ تکویر سے صیغۂ ماضی مجہول ہے جس کے معنی ہیں لپیٹی گئی۔ اس نام سے مراد یہ ہے کہ وہ سورۃ جس میں لپیٹنے کا ذکر آیا ہے۔

زمانۂ نزول | مضمون اور انداز بیان سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ یہ مکّہ معظمہ کے ابتدائی دور کی نازل شدہ سورتوں میں سے ہے۔

موضوع اور مضمون | اس کے دو موضوع ہیں۔ ایک آخرت، دوسرے رسالت۔

پہلی چھ آیتوں میں قیامت کے پہلے مرحلے کا ذکر کیا گیا ہے جب سُورج بے نُور ہو جائیگا، ستارے بکھر جائیں گے، پہاڑ زمین سے اکھڑ کر اڑنے لگیں گے، لوگوں کو اپنی عزیز ترین چیزوں تک کا ہوش نہ رہے گا، جنگلوں کے جانور بدحواس ہو کر اکھٹے ہو جائیں گے اور سمندر بھڑک اٹھیں گے۔ پھر سات آیتوں میں دوسرے مرحلے کا ذکر ہے جب روحیں از سرِ نو جسموں کے ساتھ جوڑ دی جائنگی، نامۂ اعمال کھولے جائیں گے، جرائم کی بازپُرس ہوگی، آسمان کے سارے پردے ہٹ جائیں گے اور دوزخ جنت سب چیزیں نگاہوں کے سامنے عیاں ہو جائیں گی۔ آخرت کا یہ سارا نقشہ کھینچنے کے بعد یہ کہہ کر انسان کو سوچنے کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے کہ اُس وقت ہر شخص کو خود ہی معلوم ہو جائے گا کہ وہ کیا لے کر آیا ہے۔

اس کے بعد رسالت کا مضمون لیا گیا ہے۔ اس میں اہلِ مکّہ سے کہا گیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلّم جو کچھ تمہارے سامنے پیش کر رہے ہیں وہ کسی دیوانے کی بڑ نہیں ہے، نہ کسی شیطان کا ڈالا ہوا وسوسہ ہے، بلکہ خدا کے بھیجے ہوئے ایک بزرگ، عالی مقام اور امانت دار پیغام بر کا بیان ہے جسے محمد صلی اللہ علیہ وسلّم نے کھلے آسمان کے اُفق پر دن کی روشنی میں

اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ اِس تعلیم سے مُنہ موڑ کر آخر تم کدھر چلے جا رہے ہو؟

اللہ کے نام سے جو بے انتہا مہربان اور رحم فرمانے والا ہے

جب سُورج لپیٹ دیا جائے گا[1]، اور جب تارے بکھر جائیں گے[2]، اور جب پہاڑ چلائے جائیں گے[3]، اور جب دس مہینے کی حاملہ اونٹنیاں اپنے حال پر چھوڑ دی جائیں گی[4]، اور جب جنگلی جانور سمیٹ کر اکٹھے کر دیئے جائیں گے[5]، اور جب سمندر بھڑکا دیئے جائیں گے[6]، اور جب جانیں (جسموں سے) جوڑ دی

---

[1] سُورج کے بے نور کر دیئے جانے کے لیے یہ ایک بے نظیر استعارہ ہے۔ عربی زبان میں تکویر کے معنی لپیٹنے کے ہیں۔ سر پر عمامہ باندھنے کے لیے تکویر العمامہ کے الفاظ بولے جاتے ہیں کیونکہ عمامہ پھیلا ہوا ہوتا ہے اور پھر سر کے گرد اسے لپیٹا جاتا ہے۔ اسی مناسبت سے اُس روشنی کو جو سُورج سے نکل کر سارے نظامِ شمسی میں پھیلتی ہے عمامہ سے تشبیہ دی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ قیامت کے روز یہ پھیلا ہوا عمامہ سُورج پر لپیٹ دیا جائے گا، یعنی اس کی روشنی کا پھیلنا بند ہو جائے گا۔

[2] یعنی وہ بندش جس نے ان کو اپنے اپنے مدار اور مقام پر باندھ رکھا ہے، کھل جائے گی اور سب تارے اور سیارے کائنات میں منتشر ہو جائیں گے۔ اس کے علاوہ اِنکدار میں کدورت کا مفہوم بھی شامل ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صرف منتشر ہی نہیں ہونگے بلکہ تاریک بھی ہو جائیں گے۔

[3] دوسرے الفاظ میں زمین کی وہ کشش بھی ختم ہو جائے گی جس کی بدولت پہاڑ وزنی ہیں اور جمے ہوئے ہیں، پس جب وہ باقی نہ رہے گی تو سارے پہاڑ اپنی جگہ سے اکھڑ جائیں گے اور بے وزن ہو کر زمین پر اس طرح چلنے لگیں گے جیسے فضا میں بادل چلتے ہیں

[4] عربوں کو قیامت کی سختی کا تصور دلانے کے لیے یہ بہترین طرزِ بیان تھا۔ موجودہ زمانہ کے ٹرک اور بسیں چلنے سے پہلے اہلِ عرب کے لیے اُس اونٹنی سے زیادہ قیمتی مال اور کوئی نہ تھا جو بچہ جننے کے قریب ہو۔ اِس حالت میں اُس کی بہت زیادہ حفاظت اور دیکھ بھال کی جاتی تھی تا کہ وہ کھو نہ جائے، کوئی اُسے چرا نہ لے، یا اور کسی طرح وہ ضائع نہ ہو جائے۔ ایسی اونٹنیوں سے لوگوں کا غافل ہو جانا گویا یہ معنی رکھتا تھا کہ اُس وقت کچھ ایسی سخت اُفتاد لوگوں پر پڑے گی کہ انہیں اپنے اس عزیز ترین مال کی حفاظت کا بھی ہوش نہ رہے گا۔

جائیں گی ؎ اور جب زندہ گاڑی ہوئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس قصور میں ماری گئی ؟ ؎۹ اور جب اعمال نامے کھولے جائیں گے، اور جب آسمان کا پردہ ہٹا دیا جائے گا، ؎۱۰ اور جب جہنم دہکائی

؎۵ دنیا میں جب کوئی عام مصیبت کا موقع آتا ہے تو ہر قسم کے جانور بھاگ کر ایک جگہ اکٹھے ہو جاتے ہیں۔ اس وقت نہ سانپ ڈستا ہے، نہ شیر پھاڑتا ہے۔

؎۶ اصل میں لفظ سُجِّرَتْ استعمال کیا گیا ہے جو تسجیر سے ماضی مجہول کا صیغہ ہے۔ تسجیر عربی میں تنور کے اندر آگ دہکانے کے لیے بولا جاتا ہے۔ بظاہر یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کہ قیامت کے روز سمندروں میں آگ بھڑک اٹھے گی۔ لیکن اگر پانی کی حقیقت لوگوں کی نگاہ میں ہو تو اس میں کوئی چیز بھی قابلِ تعجب محسوس نہ ہو گی۔ یہ سراسر اللہ تعالیٰ کا معجزہ ہے کہ اس نے آکسیجن اور ہائیڈروجن، دو ایسی گیسوں کو باہم ملایا جن میں سے ایک آگ لگانے والی اور دوسری بھڑک اٹھنے والی ہے، اور ان دونوں کی ترکیب سے پانی جیسا مادہ پیدا کیا جو آگ بجھانے والا ہے۔ اللہ کی قدرت کا ایک اشارہ اس بات کے لیے بالکل کافی ہے کہ وہ پانی کی اس ترکیب کو بدل ڈالے اور یہ دونوں گیسیں ایک دوسرے سے الگ ہو کر بھڑکنے اور بھڑکانے میں مشغول ہو جائیں جو ان کی اصل بنیادی خاصیت ہے۔

؎۷ یہاں سے قیامت کے دوسرے مرحلے کا ذکر شروع ہوتا ہے۔

؎۸ یعنی انسان از سرِ نو اسی طرح زندہ کیے جائیں گے جس طرح وہ دنیا میں مرنے سے پہلے جسم و روح کے ساتھ زندہ تھے۔

؎۹ اس آیت کے اندازِ بیان میں ایسی شدید غضبناکی پائی جاتی ہے جس سے زیادہ سخت غضبناکی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ بیٹی کو زندہ گاڑنے والے ماں باپ اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں ایسے قابلِ نفرت ہوں گے کہ ان کو مخاطب کر کے یہ نہ پوچھا جائے گا کہ تم نے اس معصوم کو کیوں قتل کیا، بلکہ ان سے نگاہ پھیر کر معصوم بچی سے پوچھا جائے گا کہ تو بے چاری آخر کس قصور میں ماری گئی، اور وہ اپنی داستان سنائے گی کہ ظالم ماں باپ نے اس کے ساتھ کیا ظلم کیا اور کس طرح اسے زندہ دفن کر دیا۔ اس کے علاوہ اس مختصر سی آیت میں دو بہت بڑے مضمون سمیٹ دیئے گئے ہیں جو الفاظ میں بیان کیے بغیر خود بخود اس کے فحویٰ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں اہلِ عرب کو یہ احساس دلایا گیا ہے کہ جاہلیت نے ان کو اخلاقی پستی کی کس انتہا پر پہنچا دیا ہے کہ وہ اپنی ہی اولاد کو اپنے ہاتھوں زندہ درگور کرتے ہیں، پھر بھی انہیں اصرار ہے کہ اپنی اسی جاہلیت

پر قائم رہیں گے اور اُس اصلاح کو قبول نہ کریں گے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے بگڑے ہوئے معاشرے میں کرنا چاہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اِس میں آخرت کے ضروری ہونے کی ایک صریح دلیل پیش کی گئی ہے جس لڑکی کو زندہ دفن کر دیا گیا، آخر اس کی کہیں تو دادرسی ہونی چاہیے، اور جن ظالموں نے یہ ظلم کیا، آخر کبھی تو وہ وقت آنا چاہیے جب ان سے اس بے دردانہ ظلم کی بازپُرس کی جائے۔ دفن ہونے والی لڑکی کی فریاد دنیا میں تو کوئی سننے والا نہ تھا۔ جاہلیت کے معاشرے میں اسے بالکل جائز رکھا گیا تھا۔ نہ ماں باپ کو اس پر کوئی شرم آتی تھی۔ نہ خاندان میں کوئی ان کو ملامت کرنے والا تھا۔ نہ معاشرے میں کوئی اس پر گرفت کرنے والا تھا۔ پھر کیا خدا کی خدائی میں یہ ظلمِ عظیم بالکل ہی بے داد رہ جانا چاہیے؟

عرب میں لڑکیوں کو زندہ دفن کرنے کا یہ بے رحمانہ طریقہ قدیم زمانے میں مختلف وجوہ سے رائج ہو گیا تھا۔ ایک، معاشی خستہ حالی جس کی وجہ سے لوگ چاہتے تھے کہ کھانے والے کم ہوں اور اولاد کو پالنے پوسنے کا بار اُن پر نہ پڑے۔ بیٹوں کو تو اس امید پر پال لیا جاتا تھا کہ بعد میں وہ حصولِ معیشت میں ہاتھ بٹائیں گے، مگر بیٹیوں کو اس لیے ہلاک کر دیا جاتا تھا کہ انہیں جوان ہونے تک پالنا پڑے گا اور پھر انہیں بیاہ دینا ہوگا۔ دوسرے، عام بدامنی جس کی وجہ سے بیٹوں کو اس لیے پالا جاتا تھا کہ جس کے جتنے زیادہ بیٹے ہوں گے اس کے اتنے ہی حامی و مددگار ہوں گے مگر بیٹیوں کو اس لیے ہلاک کر دیا جاتا تھا کہ قبائلی لڑائیوں میں اُلٹی ان کی حفاظت کرنی پڑتی تھی اور دفاع میں وہ کسی کام نہ آسکتی تھیں۔ تیسرے عام بدامنی کا ایک شاخسانہ یہ بھی تھا کہ دشمن قبیلے جب ایک دوسرے پر اچانک چھاپے مارتے تھے تو جو لڑکیاں بھی ان کے ہاتھ لگتی تھیں انہیں لے جا کر وہ یا تو لونڈیاں بنا کر رکھتے تھے یا کہیں بیچ ڈالتے تھے۔ اِن وجوہ سے عرب میں یہ طریقہ چل پڑا تھا کہ کبھی تو زچگی کے وقت ہی عورت کے آگے ایک گڑھا کھود رکھا جاتا تھا کہ اگر لڑکی پیدا ہو تو اسی وقت اسے گڑھے میں پھینک کر مٹی ڈال دی جائے۔ اور کبھی اگر ماں اس پر راضی نہ ہوتی یا اس کے خاندان والے اس میں مانع ہوتے تو باپ بادلِ ناخواستہ اسے کچھ مدت تک پالتا اور پھر کسی وقت صحرا میں لے جا کر زندہ دفن کر دیتا۔ اس معاملہ میں جو شقاوت برتی جاتی تھی اس کا قصہ ایک شخص نے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ بیان کیا۔ سُنن دارمی کے پہلے ہی باب میں یہ حدیث منقول ہے کہ ایک شخص نے حضورؐ سے اپنے عہدِ جاہلیت کا یہ واقعہ بیان کیا کہ میری ایک بیٹی تھی جو مجھ سے بہت مانوس تھی۔ جب میں اس کو پکارتا تو دوڑی دوڑی میرے پاس آتی تھی۔ ایک روز میں نے اس کو بلایا اور اپنے ساتھ لے کر چل پڑا۔ راستہ میں ایک کنواں آیا۔ میں نے اس کا ہاتھ پکڑ کر اسے کنوئیں میں دھکا دیدیا

جائے گی، اور جب جنت قریب لے آئی جائے گی،[۱۲] اُس وقت ہر شخص کو معلوم ہو جائے گا کہ وہ کیا لے کر آیا ہے۔

آخری آواز جو اس کی میرے کانوں میں آئی وہ تھی ہائے ابّا، ہائے ابّا۔ یہ سُن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رو دیئے اور آپ کے آنسو بہنے لگے۔ حاضرین میں سے ایک نے کہا اے شخص تُو نے حضورؐ کو غمگین کر دیا۔ حضورؐ نے فرمایا اسے مت روکو، جس چیز کا اسے سخت احساس ہے اس کے بارے میں اسے سوال کرنے دو۔ پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ اپنا قصّہ پھر بیان کر۔ اس نے دوبارہ اسے بیان کیا اور آپ سُن کر اس قدر روئے کہ آپ کی ڈاڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی۔ اس کے بعد آپؐ نے فرمایا کہ جاہلیت میں جو کچھ ہو گیا اللہ نے اسے معاف کر دیا، اب نئے سرے سے اپنی زندگی کا آغاز کر۔

یہ خیال کرنا صحیح نہیں ہے کہ اہلِ عرب اِس انتہائی غیر انسانی فعل کی قباحت کا سرے سے کوئی احساس ہی نہ رکھتے تھے۔ ظاہر بات ہے کہ کوئی معاشرہ خواہ کتنا ہی بگڑ چکا ہو، وہ ایسے ظالمانہ افعال کی بُرائی کے احساس سے بالکل خالی نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے قرآنِ پاک میں اس فعل کی قباحت پر کوئی لمبی چوڑی تقریر نہیں کی گئی ہے، بلکہ رونگٹے کھڑے کر دینے والے الفاظ میں صرف اتنی بات کہہ کر چھوڑ دیا گیا ہے کہ ایک وقت آئے گا جب زندہ گاڑی ہوئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ تو کس قصور میں ماری گئی۔ عرب کی تاریخ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے لوگوں کو زمانۂ جاہلیت میں اس رسم کی قباحت کا احساس تھا۔ طَبرانی کی روایت ہے کہ فرزدق شاعر کے دادا صَعصَعہ بن ناجیَہ اَلمجاشِعی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا یا رسول اللہ، مَیں نے جاہلیت کے زمانے میں کچھ اچھے اعمال بھی کیے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ مَیں نے ۳۶۰ لڑکیوں کو زندہ دفن ہونے سے بچایا اور ہر ایک کی جان بچانے کے لیے دو دو اونٹ فدیے میں دیئے۔ کیا مجھے اس پر اجر ملے گا؟ حضورؐ نے فرمایا ہاں تیرے لیے اجر ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ نے تجھے اسلام کی نعمت عطا فرمائی۔

[۱۰] یعنی جو کچھ اب نگاہوں سے پوشیدہ ہے وہ سب عیاں ہو جائے گا۔ اب تو صرف خلا نظر آتا ہے یا پھر بادل، گرد و غبار، چاند، سورج اور تارے۔ لیکن اُس وقت خدا کی خدائی اپنی اصل حقیقت کے ساتھ سب کے سامنے بے پردہ ہو جائے گی۔

[۱۱] یعنی میدانِ حشر میں جب لوگوں کے مقدمات کی سماعت ہو رہی ہو گی اُس وقت جہنّم کی دہکتی ہوئی

پس نہیں[۱۱]، مَیں قسم کھاتا ہوں پلٹنے اور چھُپ جانے والے تاروں کی، اور رات کی جبکہ وہ رخصت ہوئی اور صبح کی جبکہ اُس نے سانس لیا[۱۲]، یہ فی الواقع ایک بزرگ پیغام بر کا قول ہے[۱۴] جو بڑی توانائی رکھتا ہے[۱۵]

آگ بھی سب کو نظر آ رہی ہو گی اور جنت بھی اپنی ساری نعمتوں کے ساتھ سب کے سامنے موجود ہو گی تاکہ بد بھی جان لیں کہ وہ کس چیز سے محروم ہو کر کہاں جانے والے ہیں، اور نیک بھی جان لیں کہ وہ کس چیز سے بچ کر کن نعمتوں سے سرفراز ہونے والے ہیں۔

۱۲؎ یعنی تم لوگوں کا یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ یہ جو کچھ قرآن میں بیان کیا جا رہا ہے یہ کسی دیوانے کی بڑ ہے یا کوئی شیطانی وسوسہ ہے۔

۱۳؎ یہ قسم جس بات پر کھائی گئی ہے وہ آگے کی آیات میں بیان کی گئی ہے۔ مطلب اِس قسم کا یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے تاریکی میں کوئی خواب نہیں دیکھا ہے بلکہ جب تارے چھُپ گئے تھے، رات رخصت ہو گئی تھی اور صبحِ روشن نمودار ہو گئی تھی، اس وقت کھلے آسمان پر اُنہوں نے خدا کے فرشتے کو دیکھا تھا۔ اس لیے وہ جو کچھ بیان کر رہے ہیں وہ اُن کے آنکھوں دیکھے مشاہدے اور پورے ہوش گوش کے ساتھ دن کی روشنی میں پیش آنے والے تجربے پر مبنی ہے۔

۱۴؎ اس مقام پر بزرگ پیغامبر (رسولِ کریم) سے مراد وحی لانے والا فرشتہ ہے جیسا کہ آگے کی آیات سے بصراحت معلوم ہو رہا ہے۔ اور قرآن کو پیغام بر کا قول کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ اُس فرشتے کا اپنا کلام ہے، بلکہ "قولِ پیغامبر" کے الفاظ خود ہی یہ ظاہر کر رہے ہیں کہ یہ اُس ہستی کا کلام ہے جس نے اسے پیغام بر بنا کر بھیجا ہے۔ سُورۂ الحاقہ آیت ۴۰ میں اسی طرح قرآن کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا گیا ہے اور وہاں بھی مراد یہ نہیں ہے کہ یہ حضورؐ کا اپنا تصنیف کردہ ہے بلکہ اسے "رسولِ کریم" کا قول کہہ کر وضاحت کر دی گئی ہے کہ اِس چیز کو حضورؐ خدا کے رسول کی حیثیت سے پیش کر رہے ہیں نہ کہ محمد بن عبداللہ کی حیثیت سے۔ دونوں جگہ قول کو فرشتے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب اس بنا پر کیا گیا ہے کہ اللہ کا پیغام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیغام لانے والے فرشتے کی زبان سے، اور لوگوں کے سامنے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے ادا ہو رہا تھا (مزید تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد پنجم، الحاقہ، حاشیہ ۲۲)۔

۱۵؎ سورۂ نجم آیات ۴-۵ میں اِسی مضمون کو یُوں ادا کیا گیا ہے کہ اِنْ ھُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی عَلَّمَہٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی "یہ تو ایک وحی ہے جو اس پر نازل کی جاتی ہے، اُس کو زبردست قوتوں والے نے تعلیم دی ہے"۔

عرش والے کے ہاں بلند مرتبہ ہے، وہاں اس کا حکم مانا جاتا ہے[۶]، وہ با اعتماد ہے[۷]۔ اور (اے اہلِ مکہ) تمہارا رفیق[۸] مجنون نہیں ہے، اُس نے اُس پیغامبر کو روشن اُفق پر دیکھا ہے[۹]۔ اور وہ غیب (کے اس علم کو لوگوں تک پہنچانے) کے معاملہ میں بخیل نہیں ہے[۱۰]۔ اور یہ کسی شیطانِ مردود کا قول نہیں ہے[۱۱]۔ پھر

یہ بات درحقیقت متشابہات میں سے ہے کہ جبریل علیہ السلام کی اِن زبردست قوتوں اور ان کی اس عظیم توانائی سے کیا مراد ہے۔ بہرحال اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ فرشتوں میں بھی وہ اپنی غیر معمولی طاقتوں کے اعتبار سے ممتاز ہیں۔ مسلم، کتاب الایمان میں حضرت عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کرتی ہیں کہ میں نے دو مرتبہ جبریل کو ان کی اصلی صورت میں دیکھا ہے، اُن کی عظیم ہستی زمین و آسمان کے درمیان ساری فضا پر چھائی ہوئی تھی۔ بخاری، مسلم، ترمذی اور مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو اِس شان میں دیکھا کہ ان کے چھ سو پر تھے۔ اس سے کچھ ان کی زبردست طاقت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

۶؎ یعنی وہ فرشتوں کا افسر ہے۔ تمام فرشتے اس کے حکم کے تحت کام کرتے ہیں۔

۷؎ یعنی وہ اپنی طرف سے کوئی بات خدا کی وحی میں ملا دینے والا نہیں ہے، بلکہ ایسا امانت دار ہے کہ جو کچھ خدا کی طرف سے ارشاد ہوتا ہے اُسے جوں کا توں پہنچا دیتا ہے۔

۸؎ رفیق سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور آپ کو اہلِ مکہ کا رفیق کہہ کر دراصل انہیں اس بات کا احساس دلایا گیا ہے کہ آپ اُن کے لیے کوئی اجنبی شخص نہیں ہیں بلکہ انہی کے ہم قوم، ہم قبیلہ ہیں، انہی کے درمیان آپ کی ساری زندگی بسر ہوئی ہے، اور ان کے شہر کا بچہ بچہ جانتا ہے کہ آپ کس قدر دانا اور ہوشمند انسان ہیں۔ ایسے شخص کو جانتے بوجھتے مجنون کہتے ہوئے انہیں کچھ تو شرم آنی چاہیے (مزید تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد پنجم، النجم، حواشی ۲-۳)

۹؎ سورۂ نجم آیات ۷ تا ۹ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس مشاہدے کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے (تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد پنجم، النجم، حواشی ۷-۸)

۱۰؎ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے کوئی بات چھپا کر نہیں رکھتے۔ غیب کے جو حقائق بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر کھولے گئے ہیں، خواہ وہ اللہ کی ذات و صفات کے بارے میں ہوں، یا فرشتوں کے بارے میں، یا زندگی بعد موت اور قیامت اور آخرت اور جنت اور دوزخ کے بارے میں، سب کچھ

تم لوگ کدھر چلے جا رہے ہو؟ یہ تو سارے جہان والوں کے لیے ایک نصیحت ہے، تم میں سے ہر اُس شخص کے لیے جو راہِ راست پر چلنا چاہتا ہو۔[۲۲] اور تمہارے چاہنے سے کچھ نہیں ہوتا جب تک اللہ رب العالمین نہ چاہے۔[۲۳] ع ۱

تمہارے سامنے بے کم و کاست بیان کر دیتے ہیں۔

[۲۱] یعنی تمہارا یہ خیال غلط ہے کہ کوئی شیطان آکر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کان میں یہ باتیں پھونک دیتا ہے۔ شیطان کا آخر یہ کام کب ہو سکتا ہے کہ وہ انسان کو شرک اور بُت پرستی اور دہریت و الحاد سے ہٹا کر خدا پرستی اور توحید کی تعلیم دے۔ انسان کو شُترِ بے مہار بن کر رہنے کے بجائے خدا کے حضور ذمہ داری اور جواب دہی کا احساس دلائے۔ جاہلانہ رسموں اور ظلم اور بداخلاقی اور بدکرداری سے منع کر کے پاکیزہ زندگی، عدل اور تقویٰ اور اخلاقِ فاضلہ کی طرف رہنمائی کرے (مزید تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد سوم، الشعراء، آیات ۲۱۰ تا ۲۱۲ مع حواشی ۱۳۰ تا ۱۳۳، اور آیات ۲۲۱ تا ۲۲۳ مع حواشی ۱۴۰-۱۴۱)۔

[۲۲] بالفاظِ دیگر یہ کلام نصیحت ہے تو ساری نوعِ انسانی کے لیے مگر اس سے فائدہ وہی شخص اٹھا سکتا ہے جو خود راست روی اختیار کرنا چاہتا ہو۔ انسان کا طالبِ حق اور راستی پسند ہونا اِس سے فائدہ اٹھانے کے لیے شرطِ اوّل ہے۔

[۲۳] یہ مضمون اس سے پہلے سورۂ مدّثّر آیت ۵۶، اور سورۂ دہر آیت ۳۰ میں گزر چکا ہے تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد ششم، المدثر، حاشیہ ۴۱

تفہیم القرآن

الانفطار

نام | پہلی ہی آیت کے لفظ اِنْفَطَرَتْ سے ماخوذ ہے۔ انفطار مصدر ہے جس کے معنی پھٹ جانے کے ہیں۔ اس نام کا مطلب یہ ہے کہ یہ وہ سورت ہے جس میں آسمان کے پھٹ جانے کا ذکر آیا ہے۔

زمانۂ نزول | اس کا اور سورۂ تکویر کا مضمون ایک دوسرے سے نہایت مشابہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں سورتیں قریب قریب ایک ہی زمانے میں نازل ہوئی ہیں۔

موضوع اور مضمون | اس کا موضوع آخرت ہے۔ مُسْنَد احمد، تِرمِذی، ابن المُنذِر، طَبَرانی، حاکم اور ابن مَرْدُوْیَہ کی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بیان کیا: مَن سَرَّہٗ ان ینظر الی یوم القیٰمۃ کانّہٗ رأی عینٍ فلیقرأ: اِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ، وَاِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ، وَاِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ "جو شخص چاہتا ہو کہ روزِ قیامت کو اس طرح دیکھ لے جیسے آنکھوں سے دیکھا جاتا ہے تو وہ سورۂ تکویر اور سورۂ انفطار، اور سورۂ انشقاق کو پڑھ لے"۔

اس میں سب سے پہلے روزِ قیامت کا نقشہ کھینچا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ جب وہ پیش آجائے گا تو ہر شخص کے سامنے اس کا کیا دھرا سب آجائے گا۔ اس کے بعد انسان کو احساس دلایا گیا ہے کہ جس رب نے تجھ کو وجود بخشا اور جس کے فضل و کرم کی وجہ سے آج تو سب مخلوقات سے بہتر جسم اور اعضاء لیے پھرتا ہے، اس کے بارے میں یہ دھوکا تجھے کہاں سے لگ گیا کہ وہ صرف کرم ہی کرنے والا ہے، انصاف کرنے والا نہیں ہے؟ اس کے کرم کے معنی یہ تو نہیں ہیں کہ تو اس کے انصاف سے بے خوف ہو جائے۔ پھر انسان کو

خبردار کیا گیا ہے کہ تو کسی غلط فہمی میں مبتلا نہ رہ، تیرا پورا نامۂ اعمال تیار کیا جا رہا ہے اور نہایت معتبر کاتب ہر وقت تیری تمام حرکات و سکنات کو نوٹ کر رہے ہیں۔ آخر میں پورے زور کے ساتھ کہا گیا ہے کہ یقیناً روزِ جزا برپا ہونے والا ہے جس میں نیک لوگوں کو جنت کا عیش اور بد لوگوں کو جہنم کا عذاب نصیب ہوگا۔ اس روز کوئی کسی کے کام نہ آسکے گا، فیصلے کے اختیارات بالکل اللہ کے ہاتھ میں ہوں گے۔

اللہ کے نام سے جو بے انتہا مہربان اور رحم فرمانے والا ہے

جب آسمان پھٹ جائے گا، اور جب تارے بکھر جائیں گے، اور جب سمندر پھاڑ دیئے جائیں گے،[1] اور جب قبریں کھول دی جائیں گی،[2] اس وقت ہر شخص کو اس کا اگلا پچھلا سب کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔[3]

---

[1] سورۂ تکویر میں فرمایا گیا ہے کہ سمندروں میں آگ بھڑکا دی جائے گی، اور یہاں فرمایا گیا ہے کہ سمندروں کو پھاڑ دیا جائے گا۔ دونوں آیتوں کو ملا کر دیکھا جائے اور یہ بات بھی نگاہ میں رکھی جائے کہ قرآن کی رُو سے قیامت کے روز ایک ایسا زبردست زلزلہ آئے گا جو کسی علاقے تک محدود نہ ہوگا بلکہ پوری زمین بیک وقت ہلا ماری جائے گی، تو سمندروں کے پھٹنے اور ان میں آگ بھڑک اٹھنے کی کیفیت ہماری سمجھ میں یہ آتی ہے کہ پہلے اُس عظیم زلزلے کی وجہ سے سمندروں کی تہ پھٹ جائے گی اور ان کا پانی زمین کے اُس اندرونی حصے میں اُترنے لگے گا جہاں ہر وقت ایک بے انتہا گرم لاوا کھولتا رہتا ہے، پھر اس لاوے تک پہنچ کر پانی اپنے اُن دو ابتدائی اجزاء کی شکل میں تحلیل ہو جائے گا جن میں سے ایک، یعنی آکسیجن جلانے والی، اور دوسری یعنی ہائیڈروجن بھڑک اٹھنے والی ہے، اور یوں تحلیل اور آتش افروزی کا ایک ایسا مسلسل ردِّ عمل (CHAIN REACTION) شروع ہو جائے گا جس سے دنیا کے تمام سمندروں میں آگ لگ جائے گی۔ یہ ہمارا قیاس ہے، باقی صحیح علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے۔

[2] پہلی تین آیتوں میں قیامت کے پہلے مرحلے کا ذکر ہے اور اس آیت میں دوسرا مرحلہ بیان کیا گیا ہے۔ قبروں کے کھولے جانے سے مراد لوگوں کا از سرِ نو زندہ کر کے اٹھایا جانا ہے۔

[3] اصل الفاظ ہیں مَا قَدَّمَتْ وَاَخَّرَتْ۔ ان الفاظ کے کئی مفہوم ہو سکتے ہیں اور وہ سب ہی یہاں مراد ہیں: (۱) جو اچھا یا بُرا عمل آدمی نے کر کے آگے بھیج دیا وہ مَا قَدَّمَتْ ہے اور جس کے کرنے سے وہ باز رہا وہ

اے انسان، کس چیز نے تجھے اپنے اُس ربِّ کریم کی طرف سے دھوکے میں ڈال دیا جس نے تجھے پیدا کیا، تجھے نِک سُک سے درست کیا، تجھے متناسب بنایا، اور جس صورت میں چاہا تجھ کو جوڑ کر تیار کیا؟[۷] ہرگز نہیں[۸] بلکہ (اصل بات یہ ہے کہ) تم لوگ جزا و سزا کو جھٹلاتے ہو[۹]، حالانکہ تم پر نگراں مقرر

مَا اَخَّرَتْ - اس لحاظ سے یہ الفاظ تقریباً انگریزی زبان کے الفاظ COMMISSION اور OMISSION کے ہم معنی ہیں۔ (۲) جو کچھ پہلے کیا وہ مَا قَدَّمَتْ ہے اور جو کچھ بعد میں کیا وہ مَا اَخَّرَتْ، یعنی آدمی کا پورا نامۂ اعمال ترتیب وار اور تاریخ وار اس کے سامنے آجائے گا۔ (۳) جو اچھے اور بُرے اعمال آدمی نے اپنی زندگی میں کیے وہ مَا قَدَّمَتْ ہیں اور اُن اعمال کے جو آثار و نتائج وہ انسانی معاشرے میں اپنے پیچھے چھوڑ گیا وہ مَا اَخَّرَتْ۔

۷ یعنی اوّل تو اُس محسن پروردگار کے احسان و کرم کا تقاضا یہ تھا کہ تو شکر گزار اور احسانمند ہو کر اس کا فرمانبردار بنتا اور اُس کی نافرمانی کرتے ہوئے تجھے شرم آتی، مگر تو اِس دھوکے میں پڑ گیا کہ تو جو کچھ بھی بنا ہے خود ہی بن گیا ہے اور یہ خیال تجھے کبھی نہ آیا کہ اِس وجود کے بخشنے والے کا احسان مانے۔ دوسرے، تیرے رب کا یہ کرم ہے کہ دنیا میں جو کچھ تو چاہتا ہے کر گزرتا ہے اور ایسا نہیں ہوتا کہ جونہی تجھ سے کوئی خطا سرزد ہو وہ تجھ پر فالج گرا دے، یا تیری آنکھیں اندھی کر دے، یا تجھ پر بجلی گرا دے۔ لیکن تو نے اِس کریمی کو کمزوری سمجھ لیا اور اِس دھوکے میں پڑ گیا کہ تیرے خدا کی خدائی میں انصاف نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔

۸ یعنی کوئی معقول وجہ اِس دھوکے میں پڑنے کی نہیں ہے۔ تیرا وجود خود بتا رہا ہے کہ تو خود نہیں بن گیا ہے، تیرے ماں باپ نے بھی تجھے نہیں بنایا ہے، عناصر کے آپ سے آپ جُڑ جانے سے بھی اتفاقاً تو انسان بن کر پیدا نہیں ہو گیا ہے، بلکہ ایک خدائے حکیم و توانا نے تجھے اِس مکمل انسانی شکل میں ترکیب دیا ہے۔ تیرے سامنے ہر قسم کے جانور موجود ہیں جن کے مقابلے میں تیری بہترین ساخت اور تیری افضل و اشرف قوتیں صاف نمایاں ہیں۔ عقل کا تقاضا یہ تھا کہ اِس کو دیکھ کر تیرا سر بارِ احسان سے جھک جاتا اور اُس ربِّ کریم کے مقابلے میں تو کبھی نافرمانی کی جرأت نہ کرتا۔ تو یہ بھی جانتا ہے کہ تیرا رب صرف رحیم و کریم ہی نہیں ہے، جبّار و قہّار بھی ہے۔ جب اس کی طرف سے کوئی زلزلہ یا طوفان یا سیلاب آجاتا ہے تو تیری ساری تدبیریں اس کے مقابلہ میں ناکام ہو جاتی ہیں۔ تجھے یہ بھی معلوم ہے کہ تیرا رب جاہل و نادان نہیں بلکہ حکیم و دانا ہے، اور حکمت و دانائی کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ جسے عقل دی جائے اُسے نیکی پر جزا اور بدی

ہیں، ایسے معزز کاتب جو تمہارے ہر فعل کو جانتے ہیں۔[۸]

پر سزا بھی دی جائے۔ یہ سب حقیقتیں تیرے سامنے روزِ روشن کی طرح عیاں ہیں، اس لیے تو یہ نہیں کہہ سکتا کہ اپنے ربِّ کریم کی طرف سے جس دھوکے میں تو پڑ گیا ہے اس کی کوئی معقول وجہ موجود ہے۔ تو خود جب کسی کا افسر ہوتا ہے تو اپنے اُس ماتحت کو کمینہ سمجھتا ہے جو تیری شرافت اور نرم دلی کو کمزوری سمجھ کر تیرے سر چڑھ جائے۔ اس لیے تیری اپنی فطرت یہ گواہی دینے کے لیے کافی ہے کہ مالک کا کرم ہرگز اس کا موجب نہ ہونا چاہیے کہ بندہ اُس کے مقابلے میں جری ہو جائے اور اِس غلط فہمی میں پڑ جائے کہ میں جو کچھ چاہوں کروں، میرا کوئی کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔

[۷] یعنی دراصل جس چیز نے تم لوگوں کو دھوکے میں ڈالا ہے وہ کوئی معقول دلیل نہیں ہے بلکہ محض تمہارا یہ احمقانہ خیال ہے کہ دنیا کے اِس دارالعمل کے پیچھے کوئی دارالجزا نہیں ہے۔ اِسی غلط اور بے بنیاد گمان نے تمہیں خدا سے غافل، اُس کے انصاف سے بے خوف، اور اپنے اخلاقی رویّے میں غیر ذمّہ دار بنا دیا ہے۔

[۸] یعنی تم لوگ چاہے دارالجزاء کا انکار کر دیا اس کو جھٹلاؤ یا اس کا مذاق اڑاؤ، اِس سے حقیقت نہیں بدلتی۔ حقیقت یہ ہے کہ تمہارے رب نے تمہیں دنیا میں شترِ بے مہار بنا کر نہیں چھوڑ دیا ہے بلکہ اس نے تم میں سے ایک ایک آدمی پر نہایت راستباز نگراں مقرر کر رکھے ہیں جو بالکل بے لاگ طریقے سے تمہارے تمام اچھے اور بُرے اعمال کو ریکارڈ کر رہے ہیں، اور ان سے تمہارا کوئی کام چھپا ہوا نہیں ہے، خواہ تم اندھیرے میں، خلوتوں میں، سنسان جنگلوں میں، یا اور کسی ایسی حالت میں اُس کا ارتکاب کرو، جہاں تمہیں پُورا اطمینان ہو کہ جو کچھ تم نے کیا ہے وہ نگاہِ خلق سے مخفی رہ گیا ہے۔ اِن نگراں فرشتوں کے لیے اللہ تعالیٰ نے کراماً کاتبین کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں، یعنی ایسے کاتب جو کریم (نہایت بزرگ اور معزز) ہیں۔ کسی سے نہ ذاتی محبت رکھتے ہیں نہ عداوت کہ ایک کی بے جا رعایت اور دوسرے کی ناروا مخالفت کر کے خلافِ واقعہ ریکارڈ تیار کریں۔ خائن بھی نہیں ہیں کہ اپنی ڈیوٹی پر حاضر ہوئے بغیر بطورِ خود غلط سلط اندراجات کر لیں۔ رشوت خوار بھی نہیں ہیں کہ کچھ لے دے کر کسی کے حق میں یا کسی کے خلاف جھوٹی رپورٹیں کر دیں۔ ان کا مقام اِن ساری اخلاقی کمزوریوں سے بلند ہے، اس لیے نیک و بد دونوں قسم کے انسانوں کو مطمئن رہنا چاہیے کہ ہر ایک کی نیکی بے کم و کاست ریکارڈ ہو گی، اور کسی کے ذمّہ کوئی ایسی بدی نہ ڈال دی جائے گی جو اس نے نہ کی ہو۔ پھر ان فرشتوں کی دوسری صفت یہ بیان کی گئی ہے کہ ”جو کچھ تم کرتے ہو

یقیناً نیک لوگ مزے میں ہوں گے اور بے شک بدکار لوگ جہنم میں جائیں گے جزا کے دن وہ اس میں داخل ہوں گے اور اس سے ہرگز غائب نہ ہو سکیں گے۔ اور تم کیا جانتے ہو کہ وہ جزا کا دن کیا ہے؟ ہاں، تمہیں کیا خبر کہ وہ جزا کا دن کیا ہے؟ یہ وہ دن ہے جب کسی شخص کے لیے کچھ کرنا کسی کے بس میں نہ ہوگا۔[۶] فیصلہ اس دن بالکل اللہ کے اختیار میں ہوگا۔ع

اع

اسے وہ جانتے ہیں"، یعنی ان کا حال دنیا کی سی آئی ڈی اور اطلاعات (INTELLIGENCE) کی ایجنسیوں جیسا نہیں ہے کہ ساری تگ و دو کے باوجود بہت سی باتیں ان سے چھپی رہ جاتی ہیں۔ وہ ہر ایک کے اعمال سے پوری طرح باخبر ہیں، ہر جگہ ہر حال میں ہر شخص کے ساتھ اس طرح لگے ہوئے ہیں کہ اسے یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ کوئی اس کی نگرانی کر رہا ہے، اور انہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کس شخص نے کس نیت سے کوئی کام کیا ہے۔ اس لیے ان کا مرتب کردہ ریکارڈ ایک مکمل ریکارڈ ہے جس میں درج ہونے سے کوئی بات رہ نہیں گئی ہے۔ اسی کے متعلق سورۂ کہف آیت ۴۹ میں فرمایا گیا ہے کہ قیامت کے روز مجرمین یہ دیکھ کر حیران رہ جائیں گے کہ ان کا جو نامۂ اعمال پیش کیا جا رہا ہے اس میں کوئی چھوٹی یا بڑی بات درج ہونے سے نہیں رہ گئی ہے، جو کچھ انہوں نے کیا تھا وہ سب جوں کا توں ان کے سامنے حاضر ہے۔

[۶] یعنی کسی کی وہاں یہ طاقت نہ ہوگی کہ وہ کسی شخص کو اس کے اعمال کے نتائج بھگتنے سے بچا سکے۔ کوئی وہاں ایسا با اثر یا زور آور یا اللہ کا چہیتا نہ ہوگا کہ عدالتِ خداوندی میں اَڑ کر بیٹھ جائے اور یہ کہہ سکے کہ فلاں شخص میرا عزیز یا متوسل ہے، اسے تو بخشنا ہی ہوگا، خواہ یہ دنیا میں کیسے ہی بُرے افعال کر کے آیا ہو۔

"حضرت معاویہؓ اور خلافت و ملوکیّت"

(ملک غلام علی صاحب)

(۵)

گورنروں سے عدمِ مواخذہ

استلحاقِ زیاد کے بعد اب ابنِ غیلان کا واقعہ زیرِ بحث آتا ہے۔ اس واقعے کے متعلق جو کچھ "خلافت و ملوکیّت" میں لکھا گیا ہے، اُسے ترجمان اور البلاغ میں نقل کیا جا چکا ہے، دوبارہ اسے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس سلسلے میں مدیر البلاغ کے ہر اعتراض و استدلال کا جواب میں پہلے مفصّل دے چکا ہوں لیکن اُسے بالکل نظر انداز کرتے ہوئے انہوں نے پھر لکھا ہے کہ "مَیں نے اس واقعہ کے اصل مأخذ البدایہ کے حوالے سے ثابت کیا تھا کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا تھا، خود اس کے رشتہ داروں نے ابنِ غیلان سے یہ تحریر لکھوالی تھی کہ حاکم نے اس کا ہاتھ شبہ میں کاٹا ہے۔ چنانچہ حضرت معاویہؓ کے سامنے مقدمہ کی جو صورت خود استغاثہ کرنے والوں نے پیش کی اور جس کا اقرار خود مدعا علیہ حاکم نے بھی تحریری طور پر کیا وہ یہ تھی کہ ابنِ غیلان نے ایک شخص کا ہاتھ شُبہ میں کاٹ دیا ہے۔"

قارئینِ "البلاغ" کی اس عبارت کو پڑھ کر یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ اس واقعہ میں ابنِ غیلان اور حاکم دو مختلف شخصیتیں ہیں۔ فی الحقیقت ابنِ غیلان ہی وہ حاکم (گورنر) تھا جس نے محض کنکر مارنے پر ایک شخص کا ہاتھ ظالمانہ طور پر کاٹ دیا تھا اور پھر بھی وہ بے رحم حاکم ہے جس نے یہ جھوٹی تحریر لکھ دی تھی کہ میں نے ہاتھ شُبہ کی بنا پر کاٹا ہے۔ مولانا محمد تقی صاحب مزید لکھتے ہیں کہ "شُبہ میں ہاتھ کاٹ دینا بلا شبہ حاکم کی سنگین غلطی ہے لیکن کسی کے نزدیک بھی حکم یہ نہیں ہے کہ اس حاکم سے قصاص لینے کے لیے اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے۔" مَیں اس کے جواب میں پہلے ہی تفصیلاً بیان کر چکا ہوں کہ جس شخص نے یہاں قطعِ ید کی سزا دی ہے وہ خود اس قضیئے کا ایک فریق ہے جسے شرعاً ذاتی معاملے میں فیصلہ کرنے اور سزا نافذ کرنے کا حق قطعاً

نہیں تھا۔ پھر اس شخص نے غیظ و غضب سے مغلوب ہو کر محض روڑا اٹکانے کے لیے ہاتھ کٹوا ڈالا حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح حکم موجود ہے کہ "کوئی حاکم غصّے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے"۔ نیز میں نے ثابت کیا تھا کہ یہ فعل کسی طرح بھی "شبہ" کی فقہی اصطلاح کے تحت نہیں آسکتا۔ میں نے اپنے مدعا کو واضح کرنے کے لیے سُنّت خلفاء راشدین سے متعدد نظائر بھی پیش کیے تھے۔

عثمانی صاحب اس پر لکھتے ہیں:

> "میرے استدلال کے جواب میں ملک صاحب نے جو بحث کی ہے، وہ خلطِ مبحث کا افسوسناک نمونہ ہے۔ انہوں نے تین چار صفحات میں خلفائے راشدین کے عدل وانصاف کے متفرق واقعات ذکر کیے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان فیصلوں کے بلند معیار سے کون انکار کر سکتا ہے۔ گفتگو تو یہ ہو رہی ہے کہ حضرت معاویہؓ کے جس فیصلے کو "قانون کی بالاتری کا خاتمہ" اور خلافِ شریعت قرار دیا گیا ہے، وہ شرعی قانون کی رُو سے غلط کیونکر کہا جاسکتا ہے؟"

"خلطِ مبحث کا نمونہ"؟ | البلاغ کی یہ تحریر پڑھنے سے پہلے میرے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہیں آسکتی تھی کہ مسئلۂ قضا اور نظامِ عدالت کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جو ارشادات اور خلفائے راشدین کا قولی و عملی نمونہ جو میں بیان کر رہا ہوں کوئی شخص اسے "خلطِ مبحث کا افسوسناک نمونہ" قرار دینے کی جرأت کر سکے گا لیکن اب معلوم ہوا کہ بعض لوگ جنہیں صحابۂ کرام کی تعظیم و تکریم کا اِدّعا ہے، وہ کتاب و سُنّت اور خلافتِ راشدہ کے فیصلوں کے "معیار کی بلندی" کا زبانی اقرار تو کرتے رہیں گے تاہم دوسری طرف اگر کسی صحابی کا فیصلہ اس معیار کے بالکل برعکس ہو تب بھی وہ اسے صحیح ہی کہتے رہیں گے۔ اس پوری طویل بحث کے دوران میں میرا ہمیشہ یہ طریقہ رہا ہے کہ ہر مسئلے میں پہلے قرآن و حدیث سے رجوع کیا جائے اور تعاملِ خلافتِ راشدہ کو سامنے رکھا جائے اور اب بھی ان مدعیوں کے علی الرغم مجھے اپنے اسی طریقِ بحث کی صحت پر یقین ہے اور میں اب بھی کہتا ہوں کہ حضرت معاویہؓ کا یہ فیصلہ و فرمان شرعی قانون کی رُو سے صحیح نہیں بلکہ غلط ہی ہے کہ "میرے گورنروں سے قصاص کی کوئی سبیل نہیں"۔ غیر اسلامی نظام ہائے قوانین میں اس طرح کا استثناء و امتیاز ہو تو ہو، مگر اسلام میں اگر کسی گورنر، حاکم، قاضی، حتیٰ کہ امیرالمومنین نے بھی ایسا جرم کیا ہو، جو موجبِ قصاص ہو تو ولیٔ قصاص کی رضامندی و معافی کے بغیر مجرم کے قصاص سے بچ نکلنے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔ میں اس مسئلے پر پہلے بھی لکھ چکا ہوں اور ذرا آگے چل کر پھر لکھوں گا۔

عثمانی صاحب نے مجھے جواب دیتے ہوئے پہلے بھی یہ بات لکھی تھی اور دوبارہ اسے دہرایا ہے کہ "مذکورہ واقعہ میں حضرت معاویہؓ کے سامنے کنکر مارنے کا ذکر نہ استغاثہ کرنے والوں نے کیا، نہ مدعا علیہ حاکم نے۔ جب وہ دونوں ایک صورتِ واقعہ پر متفق ہیں تو حضرت معاویہؓ کو یہ علمِ غیب آخر کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے کہ مظلوم نے خود اصل واقعہ کو چھپا کر مدعا علیہ کے جرم کو ہلکا کر دیا ہے۔" سوال یہ ہے کہ کنکری مار دینے پر ہاتھ کٹوا دینے کا یہ واقعہ اگر اہلِ دنیا کے لیے ایک علمِ غیب کا مسئلہ بن گیا تھا، جیسا کہ محمد تقی صاحب باور کرانے کی کوشش کر رہے ہیں، تو پھر آخر سارے مؤرخین اس کی پوری تفصیل اس طرح کیوں بیان کرتے چلے آئے ہیں کہ "بنو ضبہ کے اس شخص نے ابنِ غیلان پر مسجد میں کنکر پھینک دیا، اس نے اس شخص کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دے دیا۔ پھر اس مقطوع الید کے قبیلے والے ابن غیلان کے پاس آئے اور کہا کہ ہم ڈرتے ہیں کہ امیر معاویہؓ ہمارے ساتھ وہی سلوک کریں گے جو انہوں نے حُجرؓ بن عدی کے ساتھ کیا، اس لیے تم ہمیں لکھ دو کہ تم نے ہمارے آدمی کا ہاتھ شُبہ میں کاٹا ہے۔" ابنِ غیلان کی اس جھوٹی تحریر لکھ دینے کے بعد اس ظالمانہ کارروائی کی حقیقی تفصیلات پردۂ غیب میں اس طرح پنہاں نہیں ہو گئی تھیں کہ اس کاغذ کے پُرزے کے ماسوا کسی کے لیے مزید تحقیق کا کوئی موقع یا معلومات کا کوئی دوسرا ذریعہ ہی سرے سے باقی نہ رہا تھا۔ اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو آخر ان مورخین تک یہ پوری تفاصیل کیسے پہنچیں جنہوں نے ابنِ غیلان کی اس خلافِ واقعہ اور مبہم تحریر کے ساتھ ساتھ اصل صورتِ واقعہ بھی بیان کر دی ہے؟ عجیب بات ہے کہ کسی صاحب کو حتیٰ کہ محمد تقی صاحب کو بھی یہ نکتہ آج تک کیوں نہ سوجھا کہ جب امیر معاویہؓ کے سامنے واقعہ بس اس شکل میں پیش ہوا کہ کسی نامعلوم اور غیر موجود شخص کا ہاتھ شبہ میں کٹ گیا ہے اور امیر معاویہؓ عالم الغیب نہ تھے کہ آپ کو مزید اور صحیح صورتِ حال کا علم ہوتا تو دوسرے لوگ جو اس واقعہ کے راوی و ناقل ہیں، انہیں آخر کہاں سے کشف و الہام ہو گیا کہ وہ پورا قصہ اب تک بیان کرتے رہے ہیں؟

کتمانِ حقیقت کے وجوہ | حقیقت یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے پاس خبر رسانی کا نہایت عمدہ انتظام تھا۔ ان کے گورنروں کی زیادتیوں کے جو واقعات زبان زدِ عوام تھے اور جو بعد میں تاریخ اوراق کی زینت بنے، اگر ابن غیلان کے نوشتے جیسی ملمع سازی اُن واقعات کو ان کی نگاہ سے مخفی رکھ سکتی ہے تو اس کے دو ہی وجوہ ممکن ہیں۔ یا تو جیسا کہ مؤرخین نے لکھا ہے حضرت حُجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے قتل نے لوگوں کو دہشت زدہ کر دیا تھا اور وہ حکام کے مظالم کو اس لیے برملا بیان نہیں کر سکتے تھے کہ مبادا گورنروں کے بجائے اُلٹے مظلومین

ہی کی شامت آجائے، یا پھر امیر معاویہؓ تک جو بات جس شکل میں پہنچتی تھی یا پہنچائی جاتی تھی وہ اس میں بادشاہ تحقیق و تفتیش کی تکلیف ہی نہیں فرماتے تھے۔ کلی غیب تو دنیا میں کسی کو بھی بلاواسطہ حاصل نہیں ہوتا، لیکن حقیقت تک رسائی کے لیے جو ذرائع معلومات انسان کے بس میں ہیں، ان کے استعمال کا وہ بہر حال مکلف ہے۔ فرض کیا کہ امیر معاویہؓ کا واحد وسیلۂ معلومات وہی تحریر تھی جو ان کے سامنے آئی۔ اب اس میں جس مقطوع الید کا ذکر تھا، اس بیچارے نے ان کے سامنے آنے کی جرأت نہیں کی، بلکہ اس کے قبیلے کے افراد ہی اس کی طرف سے پیش ہوتے۔ اسلامی نظامِ قضا کا متفق علیہ اصول جو ارشادِ نبویؐ پر مبنی ہے یہ ہے کہ فریقین کو اصالتًا سامنے بلا کر اور ان کا بیان لے کر فیصلہ کیا جاتے۔ قضا علی الغائب صرف اُسی صورت میں جائز ہے جبکہ کسی فریق کی غیر حاضری کے معقول وجوہ موجود ہوں، مثلاً وہ مر گیا ہو، شدید مریض ہو، مفقود ہو یا دُور دراز کے سفر پر ہو یا طلبی کے باوجود حاضر نہ ہو۔

عثمانی صاحب ابنِ غیلان کے ان تحریری الفاظ کو بار بار گھس رہے ہیں کہ ہاتھ "شبہ" میں کاٹا گیا، حالانکہ میں پہلے اس بات کو تفصیلاً بیان کر چکا کہ اس فعل پر شبہ کا اطلاق ہرگز نہیں ہو سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ خود امیر معاویہؓ نے عثمانی صاحب کی طرح یہ فقیہانہ نکتہ پیش نہیں فرمایا کہ شبہ کا فائدہ گورنر کو ملنا چاہیے بلکہ صاف فرمایا کہ "میرے گورنروں سے قصاص لینے کی کوئی سبیل ہی نہیں"۔ یہ دونوں باتیں بالکل مختلف اور ایک دوسرے سے الگ ہیں اور خلطِ مبحث کی کوئی صحیح مثال ہو سکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ ان دو باتوں کو آپس میں گڈمڈ کیا جاتے۔ پھر ابن جریر نے جس طرح ۵۰ھ کے حوادث میں یہ واقعہ بیان کیا ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا تھا۔ اس کے اہلِ قبیلہ نے جو بات زبانی امیر معاویہ سے بیان کی اُس میں "شبہ" کا لفظ بالکل نہیں تھا بلکہ انہوں نے اسے "ظلم" کہہ کر داد خواہی کی۔ تاریخ طبری ج ۴ ص ۲۲۳ میں اصل عبارت یُوں ہے:

"فقالوا یا امیر المومنین انہ قطع صاحبنا ظلماً وھذا کتابہ الیک وقرأ الکتاب فقال اما القود من عمالی فلا یصح ولا سبیل الیہ"

(انہوں نے کہا کہ اے امیر المومنین، گورنر نے ہمارے آدمی کا ہاتھ ظالمانہ طور پر کاٹ دیا ہے اور یہ اس کی تحریر آپ کی خدمت میں پیش ہے۔ امیر معاویہؓ نے فرمایا کہ میرے گورنروں سے قصاص لینے کی کوئی صورت اور سبیل نہیں ہے)۔

اسی طرح الکامل میں بھی انہ قطع ظلماً کے الفاظ ہیں، یعنی ان لوگوں نے زبانی بیان میں یہی کہا کہ اس نے ظالمانہ طریق پر ہاتھ کاٹا ہے۔

اسلام کا قانونِ قصاص اب جہاں تک گورنر کی تحریر کا تعلق ہے، اس میں گوشبہ کا لفظ لکھا گیا ہو لیکن بالمشافہہ بیان میں نہ ہتو ضبہ نے یہ لفظ استعمال کیا، نہ امیر معاویہؓ نے اس کا ذکر فرمایا، بلکہ آپ نے ایک قاعدۂ کلیہ صرف اس گورنر ہی کے لیے نہیں، بلکہ اپنے تمام عمّال کے حق میں بیان کیا کہ ان سے قصاص نہیں لیا جا سکتا۔ سوال یہ ہے کہ یہ قاعدہ و ضابطہ کتاب و سنّت کی کن نصوص پر مبنی ہے؟ محمد تقی صاحب کو "خلطِ مبحث" جیسے الفاظ کی آڑ لینے کے بجائے مجھے یہ بتانا چاہیے کہ کیا اسلامی حکومت کے گورنر فرمانِ الٰہی: یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی اور وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ کے مخاطب نہیں ہیں بلکہ اس سے بالاتر ہیں؟ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے راشدین نے اپنے آپ کو اور اپنے گورنروں کو کبھی بھی قصاص سے مستثنیٰ سمجھا یا کیا ہے؟ کسی شخص کو میری بات خواہ کتنی ہی ناگوار یا غیر متعلق محسوس ہو، میں یہاں آنحضورؐ کے ایک الوداعی خطبے کا کچھ حصّہ ضرور نقل کروں گا جو آپؐ نے آخری ایامِ مرض و وصال میں ارشاد فرمایا تھا اور کتب حدیث و تاریخ سب میں درج ہے۔ یہاں میں اسے الکامل ابن اثیر جلد ۲ ص ۲۱۶ سے لے رہا ہوں۔ حضرت فضل بن عباسؓ بیان کرتے ہیں کہ میں اور حضرت علیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سہارا دیتے ہوئے مسجد تک لاتے تا آنکہ آپ منبر پر تشریف فرما ہوتے اور لوگوں کو منادی کرا کے جمع کیا اور فرمایا:

ایها الناس ان قد ونا منی حقوق من بین اظهركم فمن كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهری فلیستقد منه ومن كنت شتمت له عرضا، فهذا عرضی فلیستقد منه ومن اخذت له مالا فهذا مالی فلیاخذ منه ولا یخش الشحناء من قبلی فانها لیست من شانی الا وان احبكم الی من اخذ منی حقا ان كان له اوحللنی فلقیت ربی وانا طیب النفس ثم نزل فصلی الظهر ثم رجع الی المنبر فعاد لمقالته الاولی۔

(اے لوگو، مجھ پر تمہارے درمیان بعض حقوق عائد ہوتے تھے پس میں نے جس کی پیٹھ پر کوڑے لگائے ہوں، تو یہ میری پشت ہے، وہ شخص مجھ سے قصاص لے لے میں نے جس کی آبرو پر حملہ کیا تو وہ میری آبرو سے بدلہ لے لے اور میں نے جس کا مال لیا ہو تو

یہ میرا مال ہے، اس میں سے وصول کرلے اور میری طرف سے بغض و عداوت کا خدشہ نہ رکھے، کیونکہ یہ چیز میرے شایانِ شان نہیں ہے۔ جان لو کہ مجھے سب سے زیادہ محبوب وہ ہے جو مجھ سے اپنا حق لے لے، اگر وہ اس کا حقدار ہے یا پھر مجھے اس سے بری الذمہ کردے تاکہ میں اپنے رب سے خوشدلی کے ساتھ ملاقات کرسکوں۔ پھر آنحضورؐ منبر پر سے اترے اور ظہر کی نماز پڑھائی۔ پھر آپ دوبارہ زینت آرائے منبر ہوئے اور اپنے خطاب کو دہرایا۔"

ابن اثیر لکھتے ہیں کہ اس کے بعد ایک شخص نے آنحضورؐ سے اپنے تین درہم کا مطالبہ کیا اور آپ نے اسے ادا فرمایا۔

قصاص کے معاملے میں یہی موقف اور طریقہ شیخین رضی اللہ عنہما کا تھا۔ ان دونوں اصحاب نے اپنے آپ کو قصاص کے لیے پیش فرمایا اور اپنے گورنروں سے قصاص لینے کا حق رعایا کو دیا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عمروؓ بن عاص کا واقعہ میں پہلے نقل کرچکا ہوں کہ حضرت عمرؓ کے ایک گورنر نے ایک شخص کو مارا پیٹا تھا اور حضرت عمرؓ اس سے قصاص لینے لگے تو حضرت عمروؓ کہنے لگے کہ پھر "ہم آپ کے عامل نہیں بنیں گے" تو عمر فاروقؓ نے فرمایا "کیا میں اس امیر سے قصاص نہ لوں حالانکہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپؐ نے اپنی ذات کو قصاص کے لیے پیش فرمایا؟" حضرت عمرؓ کا یہ واقعہ بھی بہت مشہور ہے کہ ایک بدو کا پاؤں دورانِ طواف غسانی شہزادے جبلہ بن ایہم کے تہبند پر آگیا تو اس نو مسلم شہزادے نے بدو کو تھپڑ مار دیا۔ حضرت عمرؓ نے اسے ڈانٹا اور بدو سے کہا کہ تم بھی بطورِ قصاص ایک تھپڑ اسے رسید کرو۔ اسلام میں بڑے چھوٹے قانون کے سامنے برابر ہیں۔ جبلہ اگرچہ مرتد ہو کر بھاگ گیا مگر بعد میں پچھتا کر حسرت آمیز اشعار پڑھا کرتا تھا جو تواریخ میں منقول ہیں۔ امام شافعی کتاب الامّ ج ۶ ص ۴۴ پر القصاص دون النفس کے زیر عنوان فرماتے ہیں: روی فی حدیث عن عمر انہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعطی القود من نفسہ وابابکر یعطی القود من نفسہ وانا اعطی القود من نفسی (حدیث میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپؐ نے اپنی ذات سے قصاص دلوایا اور ابوبکرؓ نے بھی اپنی ذات سے قصاص دلوایا اور میں بھی اپنے آپ سے قصاص دلواتا ہوں)۔ اس کے بعد امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

ولم اعلم مخالفاً فی ان القصاص فی ھذہ الامۃ کما حکم اللہ عزوجل انہ

حکم بین اھل التوراۃ ولم اعلم مخالفاً فی ان القصاص بین الحرین المسلمین فی النفس وما دونھا من الجراح۔

(میرے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس امت پر قصاص اللہ کے حکم کے تحت اسی طرح واجب ہے جس طرح اہلِ توراۃ کے لیے تھا اور میرے علم میں کوئی بھی اس کا مخالف نہیں کہ دو آزاد مسلمانوں کے مابین قتل اور اس سے کم تر درجے کے زخموں میں قصاص لازم ہے)۔

قوانینِ قضا سے تجاوز: بہر کیف حکومت کے عمال یا حکام کو مواخذہ قصاص سے بالاتر قرار دینے کی کوئی گنجائش اسلامی قانون میں نہیں ہے اور جیسا کہ میں نے پہلی بحث میں عرض کیا تھا، اگر ابنِ غیلان کے معاملے میں ذرا سی تفتیش بھی عمل میں لائی جاتی تو یہ حقیقت عیاں ہو جاتی کہ قطع ید بالکل ظالمانہ وسنگدلانہ فعل تھا اور اس کا بعید ترین تعلق بھی اس صورت سے نہ تھا جسے فقہی اصطلاح میں "شبہ میں حد جاری کرنے" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں جس کا ہاتھ کاٹا گیا وہ قطعاً معصوم الدم تھا اور اس سزا کا ہرگز مستحق نہ تھا۔ اس نے کوئی سرقہ یا دوسرا جرم ایسا نہیں کیا تھا جس میں شبہ یا غلط فہمی کی بنا پر بھی قطعِ ید کی حد یا تعزیر کا امکان پیدا ہوتا، اس لیے یہ گورنر قواعد شرعیہ کے مطابق قصاص سے کسی طرح بچ نہیں سکتا تھا۔ اس پر عثمانی صاحب کہتے ہیں کہ "تحقیق و تفتیش کا سوال وہاں پیش آتا ہے جہاں مدعی اور مدعا علیہ میں کوئی اختلاف ہو، جہاں مقدمہ کے دونوں فریق کسی بات پر متفق ہوں وہاں اگر فیصلہ ان کی بیان کردہ متفقہ صورت پر کر دیا جائے تو حاکم کو موردِ الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ فرض کیجیے کہ زید عمر پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے میرے بھائی کو قتل کر دیا ہے۔ حاکم جب عمر سے پوچھتا ہے تو وہ اقبالِ جرم کر لیتا ہے۔ اگر اس صورت میں حاکم عمر پر قتل کی سزا عائد کر دے تو کیا وہ گنہ گار کہلائے گا؟" یہ بغیر سوچے سمجھے خطابت جھاڑنے کی ایک دلچسپ مثال ہے۔ سوال یہ ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ کون ہیں، ان کا متفقہ بیان کیا ہے اور کس کے سامنے لیا گیا ہے؟ مدعی تو بنو ضبہ کا ایک شخص ہے جس کا نام جبیر بن ضحاک تھا، اس کا کوئی بیان نہ قاضیٔ بصرہ کے سامنے، نہ امیر معاویہؓ کے سامنے لیا گیا۔ اس غریب نے نہ کسی کے سامنے پیش ہونے کی جرأت کی، نہ اسے بلوایا گیا۔ دوسرا فریق عبداللہ بن عمرو بن غیلان ہے۔ اس کا بھی کوئی بیان بطور مدعا علیہ نہ بصرے کی کسی عدالت میں ہوا، نہ امیر معاویہؓ کے سامنے ہوا۔ اس کی بس ایک مشتبہ اور گول مول تحریر ہے کہ "میں نے اس آدمی کا ہاتھ

شبہ میں کاٹ دیا ہے" اور اسی تحریر پر سارے مقدمے کا فیصلہ ہو رہا ہے حالانکہ تحریر، خواہ وہ بیان و اقرار ہو، خواہ بعنوان مکتوب ہو جو ایک کی جانب سے دوسرے کو بھیجا گیا ہو، یا تحریری شہادت ہو، یہ متقدمین فقہاء کے ہاں مطلقاً حجت نہیں اور عدالتی کاروائی میں اس پر عمل جائز نہیں۔ بالخصوص حدود و قصاص وغیرہ کے فوجداری مقدمات میں تو کوئی تحریر بطورِ شہادت و ثبوت قابلِ قبول ہی نہیں ہے اور ایک شخص کسی دوسرے کی جانب سے بیان یا اقرار کا مجاز نہیں ہو سکتا۔

ابن غیلان کے پاس اگر گورنری کے ساتھ قضا کے عدالتی اختیارات ہوتے، تب بھی وہ ذاتی رنجش کے معاملے میں کوئی فیصلہ کرنے اور سزا دینے کا مجاز ہرگز نہیں تھا لیکن یہاں تو یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ اس گورنر کے وقت بصرے میں زُرارہ بن اوفیٰ قاضی مقرر تھے۔ تاریخ طبری اور دوسری تاریخی کتابوں میں ان کا ذکر موجود ہے۔ یہ حضرت عمرانؓ بن حصین کے بعد عہدۂ قضا پر مامور ہوتے اور ان کے متعدد عدالتی فیصلے کتابوں میں منقول ہیں۔ محمد بن خلف بن حیّان وکیع نے اپنی تالیف اخبار القضاۃ، جزء اوّل[1] میں ان کے مستقل حالات بیان کیے ہیں اور لکھا ہے کہ وہ زیاد کی وفات اور حجاج کی ولایت کے آخری ایام تک قاضی رہے ہیں۔ وہاں یہ بھی تصریح ہے کہ استعمل عبد اللہ بن عمرو بن غیلان الثقفی فاقر زرارۃ علی القضاء فلم یزل زرارۃ حتی عزل عبد اللہ بن عمرو (جب عبد اللہ بن عمرو بن غیلان کو گورنر بنایا گیا تو زرارہ قضا پر برقرار رہے، حتیٰ کہ ابن غیلان کو معزول کیا گیا)۔ اب اگر خلفائے راشدین ذاتی معاملات میں اپنے مقرر کردہ قاضیوں کے سامنے مدعی و مستغیث کی حیثیت سے پیش ہوتے رہے ہیں تو ابن غیلان کی شان میں جو گستاخی ہوئی تھی، اس پر خود ہی ہاتھ کاٹنے کی سزا دینے کے بجائے کیا وہ شرعاً اس امر کا مکلف و پابند نہ تھا کہ وہ ملزم کو قاضیٔ بصرہ کے سامنے پیش کرتا؟ حضرت عمرؓ کا یہ واقعہ میں پہلے نقل کر چکا ہوں کہ آپ کا حضرت ابی بن کعب سے تنازع ہو گیا تو آپ خود چل کر حضرت زیدؓ بن ثابت کے پاس دادخواہی کے لیے حاضر ہوتے اور وہاں اپنا بیان دینے، حتیٰ کہ حلف اٹھانے میں بھی تامل نہ کیا۔ ایک دوسرا مشہور واقعہ ہے کہ آپ نے کسی شخص کا گھوڑا باربرداری کے لیے استعمال کیا تو گھوڑے والے نے شکایت کی کہ اس پر بوجھ زیادہ ڈالا گیا ہے اور یہ کمزور ہو گیا ہے۔ آپ نے فرمایا اچھا کوئی ثالث مقرر کر لو تو اس نے کہا کہ میں شریح کے فیصلے پر رضامند ہوں۔ شریح نے دونوں کے بیان لیے اور حضرت عمرؓ سے کہا

---

[1] اخبار القضاۃ۔ مطبعۃ الاستقامۃ، القاہرہ ۱۳۶۶ھ، الجزء الاوّل ص ۲۹۲ - ۲۹۴۔ ترجمہ زرارہ بن اوفی الجرشی۔

اخذت صحیحًا سلیمًا فانت لہ ضامن حتیٰ تردہ صحیحًا سلیمًا۔ آپ نے جانور صحیح و سالم لیا تھا اور آپ اس کے ذمہ دار ہیں کہ اسے صحیح و سالم ہی لوٹائیں۔

حضرت عمرؓ کو یہ بے لاگ فیصلہ اس قدر پسند آیا کہ آپ نے شُریح کو قاضی بنا دیا اور متعدد مرتبہ ان کی عدالت میں حضرت عمرؓ فریقِ مقدمہ بن کر پیش ہوئے۔ اسی طرح کا ایک واقعہ امام قاضی ابو یوسف نے کتاب الخراج، اختیار الولاۃ میں بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے کسی بات پر ایک شخص کو پیٹ دیا۔ وہ کہنے لگا کہ میری مثال دو آدمیوں میں سے ایک کی سی ہے، یا تو میں جاہل تھا جسے واقف کیا جا سکتا تھا یا میری خطا تھی جس سے درگزر کیا جا سکتا تھا حضرت عمرؓ نے فرمایا: صدقت. دونک فاستقد (تم نے سچ کہا، یہ لے مجھ سے قصاص لے لے)۔ اس شخص نے متاثر ہو کر کہا کہ میں نے معاف کر دیا۔ اب یہ بات کتنی باعثِ تحیّر و تاسّف ہے کہ ان واقعات کو "خلطِ مبحث" قرار دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ان کا معیار اتنا بلند و بالا ہے کہ اسے امیر معاویہؓ کے گورنروں پر چسپاں نہیں کیا جا سکتا؟

تحریر میں قطع و برید | آگے چل کر جناب محمد تقی صاحب لکھتے ہیں کہ "جناب غلام علی صاحب نے دوسری تضاد بیانی یہ کی ہے کہ ایک طرف تو وہ مجھ سے یہ مطالبہ فرماتے ہیں کہ میں عثمانی صاحب کا بڑا ممنون ہوں گا، اگر وہ واضح فرما دیں کہ یہ عجیب و غریب اصول کتاب و سنت یا کسی فقہی کتاب کے کونسے مقام پہ مذکور ہے کہ شبہ کا فائدہ جس طرح ملزم کو ملتا ہے، اسی طرح حاکم کو بھی ملتا ہے؟ لیکن دوسری طرف خود ہی تحریر فرماتے ہیں کہ یہ اصول اپنی جگہ پر مسلّم ہے کہ ہر انسان کی طرح ایک حاکم یا قاضی بھی اپنے فیصلے میں غلطی کر سکتا ہے اور وہ جائز تحفظ کا حقدار ہے۔" میری عبارت سے دو نامکمل ٹکڑے کاٹ کر جوڑ دینے کے بعد محمد تقی صاحب اس پر تبصرہ فرماتے ہیں:

> "میں حیران ہوں کہ ان دونوں باتوں میں کس طرح تطبیق دوں؟ سوال یہ ہے کہ اگر ایک حاکم غلطی سے کسی کا ہاتھ شبہ میں کاٹ دے (یعنی سرقہ کی تمام شرائط پوری ہوتے ہیں کوئی کسر رہ گئی ہو، اس کے باوجود وہ قطعِ ید کی سزا جاری کر دے) تو سزا میں اس کا ہاتھ کٹے گا یا نہیں؟ ملک صاحب کی پہلی بات کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ اس کا ہاتھ کٹے گا لیکن اس کی دلیل

٭ اس بحث میں میری کسی پہلی "تضاد بیانی" کی نشان دہی تو عثمانی صاحب نے نہیں کی۔ غالباً "خلطِ مبحث" ہی کا دوسرا نام اب "تضاد بیانی" رکھ دیا ہے۔

میں انہوں نے شامی کی جو عبارت پیش کی ہے اس میں کہیں قصاص کا ذکر نہیں"۔

اب حقیقتِ حال یہ ہے کہ میں نے ترجمان جلد ۱۷، عدد ۶ ص ۳۶ - ۳۷ پر پہلے یہ لکھا تھا کہ واقعۂ زیرِ بحث میں مقطوع الید قطعِ ید کی سزا کا ہرگز مستحق نہ تھا۔ تمام شرائطِ سرقہ کا پورا ہونا تو درکنار یہاں فعلِ سرقہ ہی نہ تھا، نہ اس فعل میں اور اس کی سزا میں شبہ کا کوئی موقع و محل تھا۔ قطعِ ید کی سزا یا سارق کے لیے ہے یا اس باغی کے لیے ہے جو فساد فی الارض کرتے ہوئے خود قطعِ ید کا مرتکب ہوا ہو یا پھر اس شخص کے لیے ہے جس نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا ہو۔ لیکن یہاں جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا وہ معصوم تھا اور اس کا ہاتھ کسی شبہ میں نہیں بلکہ عمداً ظلماً کاٹا گیا، اس لیے ملزم کے فعل یا گورنر کے فعل دونوں میں شبہ کے عنصر کا قطعاً کوئی دخل نہ تھا۔ اس کے بعد میں نے سُننِ ترمذی اور ابو داؤد کی روایات سے ثابت کیا تھا کہ جہاں ملزم کا فعل شک کی گنجائش رکھتا ہو وہاں فائدے اور رعایت کا اصل مستحق ملزم قرار پاتا ہے نہ کہ حاکم۔ پھر میں نے لکھا تھا:

"البتہ یہ اصول اپنی جگہ مسلّم ہے کہ ہر انسان کی طرح ایک حاکم یا قاضی بھی اپنے فیصلے میں غلطی کر سکتا ہے اور وہ جائز تحفظ کا حقدار ہے لیکن ظاہر بات ہے کہ یہ تحفظ اور رعایت اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ ایک حاکم یا قاضی نے اپنے انتظامی یا عدالتی اختیارات کو معقول و معروف اور مشروع طریقے پر حسنِ نیت کے ساتھ (BONAFIDELY) استعمال کیا ہو اور اس کے باوجود ان اختیارات کے دورانِ استعمال میں اس سے خطا سرزد ہو۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ اپنی ذاتی حیثیت میں کوئی جُرم یا ظالمانہ انتقامی کارروائی کرے یا حدودِ اختیار سے تجاوز کرے، تب بھی اُس سے باز پُرس نہ ہو۔ فقہاء نے بلاشبہ یہ بات لکھی ہے کہ امام یا قاضی غلطی سے حد یا قصاص جاری کر دے تو اس پر جوابی حد جاری نہیں ہو گی۔ لیکن انہوں نے اس کی وجہ بھی ساتھ ہی بیان کر دی ہے اور وہ یہ کہ قاضی اپنے کسی ذاتی معاملے میں تو فیصلہ دے ہی نہیں سکتا۔ اس لیے لامحالہ اس نے جو بھی فیصلہ دیا ہو گا، عام حالات میں فریقین اور عامۃ المسلین کا مفاد سامنے رکھ کر دیا ہو گا[1] اور حق و انصاف کو پوری طرح مدِ نظر رکھا ہو گا۔ اب ظاہر ہے کہ جو شخص ذاتی رنجش کی بنا پر کسی کا ہاتھ کاٹ دیتا ہے، اس کا فعل تو سرے سے حاکمانہ یا عدالتی فیصلے کی تعریف ہی میں نہیں آسکتا، چہ جائیکہ وہ کسی رعایت کا اہل سمجھا جائے۔ فقہاء نے تو

---

[1] البدائع جلد ۷، ص ۱۶، بیان حکم خطاء القاضی میں امام کاسانی فرماتے ہیں لانه بالقضاء لم یعمل لنفسه بل لغیرہ (قاضی فیصلے میں خطا پر اس لیے ماخوذ نہیں کہ قضا میں وہ اپنی ذات کے لیے عمل نہیں کر سکتا بلکہ دوسروں کے حق میں کرتا ہے)۔

یہاں تک لکھا ہے کہ اگر عدالتی کارروائی میں بھی قاضی ظلم و جور کرے تو اُسے نہ صرف معزول کیا جائے گا بلکہ تعزیر و تاوان بھی اس پر عائد ہوگا۔"

اب یہ کرتب قابلِ ملاحظہ ہے کہ میری اس پوری عبارت میں سے صرف ایک پہلا فقرہ سارے سیاق و سباق سے الگ کر کے الگ کر لیا گیا ہے اور اسے اپنے اس خود ساختہ نظریے کے حق میں استعمال کیا جا رہا ہے کہ شبہ کا فائدہ جس طرح ملزم کو ملتا ہے، اسی طرح حاکم کو بھی ملتا ہے، حالانکہ میں قاضی یا حاکم کے لیے جس جائز تحفظ کا ذکر کر رہا ہوں اس کا تعلق فقط اس عدالتی یا نیم عدالتی فیصلے سے ہے جس میں فیصلہ کرنے والے کی اپنی ذات ملوث نہ ہو اور جس میں نیک نیتی کے ساتھ فریقین کے مابین صحیح فیصلے کی کوشش کے باوجود کوئی سقم رہ گیا ہو۔ لیکن فرض کیا کہ ایک حاکم یا قاضی اپنی شخصی و انفرادی حیثیت میں کسی دوسرے کا سر پھوڑ دیتا ہے، ٹانگ توڑ دیتا ہے یا قتل کر دیتا ہے، یا فرض کیا کہ وہ عدالت کی کرسی یا حکومت کے تخت ہی پر بیٹھا ہے اور کوئی شخص آکر اُسے تھپڑ مار دیتا ہے یا اُس پر جوتا پھینک دیتا ہے اور یہ حاکم یا قاضی اس شخص کا ہاتھ کٹوا دیتا ہے یا اس کا سر ہی قلم کرا دیتا ہے تو کیا یہ حاکم و قاضی محض اپنے عہدے کے بل پر قصاص کے عام اور ہمہ گیر قانونی اطلاق سے بچ جائے گا یا کسی خصوصی تحفظ و امتیاز کی بنا پر اُس سے قصاص تو نہیں لیا جائے گا، اُسے محض تعزیر دی جائے گی یا تعزیر کے بجائے بس اُسے سبکدوش کر دیا جائے گا؟ میرے اس سوال کا کوئی جواب دینے کے بجائے محمد تقی صاحب میری شامی کی پیش کردہ عبارت کے متعلق کہہ رہے ہیں کہ "اس میں کہیں قصاص کا ذکر نہیں، اس میں صرف اتنا لکھا ہے کہ قاضی کو تعزیر کی جائے گی اور معزول کر دیا جائے گا۔ شامی کی عبارت سے یہ استدلال بالکل غلط ہے کہ ابن عابدینؒ شامی کے نزدیک قاضی سے کسی صورت میں قصاص لینا جائز ہی نہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ عثمانی صاحب عبارت کا مطلب سمجھے ہی نہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس عبارت کا تعلق اس صورت سے ہے جب کہ قاضی اپنے عدالتی اختیارات کو استعمال کر رہا ہو اور عدالتی فیصلے میں ظلم کرے۔ البلاغ میں جو ترجمہ آپ نے کیا ہے وہ بھی یہی ہے کہ "اگر فیصلہ جان بوجھ کر ظلم پر مبنی ہو"۔ کیا کوئی معقول انسان اس بات کو تسلیم کر سکتا ہے کہ ابن غیلان کا ذاتی انتقام میں ہاتھ کاٹ دینا کوئی عدالتی فیصلہ تھا؟ دوسری بات یہ ہے کہ کتاب میں یہاں وہ افعال بالخصوص زیرِ بحث ہی نہیں جو موجبِ قصاص ہیں بلکہ عدالت کے ظالمانہ و خطاکارانہ استعمال پر ایک عمومی بحث ہے، اس لیے یہاں اس بات کے ذکر کا کوئی موقع یا ضرورت نہ تھی کہ قاضی سے قصاص لیا جائے گا۔ بلکہ اتنا بیان کر دینا کافی تھا کہ اس پر تعزیر و تاوان کا نفاذ ہوگا۔

یہ سوال البتہ مجھ سے ہو سکتا ہے کہ جب شامی کی عبارت کا تعلق عدالتی کارروائی سے تھا، تو میں نے اس بحث میں اُسے نقل ہی کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ میں اس عبارت سے فقط یہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ جب قضاء بالجور اور عدالتی اختیارات کے غلط استعمال پر بھی قاضی ماخوذ ہو سکتا ہے اور اُسے تعزیر، جُرمانہ اور معزولی کی سزا دی جا سکتی ہے، تو قاضی یا حاکم اپنے شخصی جرائم میں کیوں اس طرح قابلِ مواخذہ نہیں جس طرح کہ ایک عام مسلمان شہری ہو سکتا ہے؟ اسی لیے میں نے لکھا تھا کہ ذاتی رنجش پر ہاتھ کاٹ دینا تو سرے سے عدالتی فیصلے کی تعریف ہی میں نہیں آتا، فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ عدالتی کارروائی میں بھی ظلم و جور پر گرفت ہو گی۔

بے جا و ناروا استدلال عثمانی صاحب نے ردالمحتار رشامی کی عبارت میں قصاص کے "عدمِ ذکر" کو "ذکرِ عدم" کا ہم معنی سمجھتے ہوئے اس سے جو مزید استدلال جن الفاظ میں کیا ہے، وہ بھی اپنی مثال آپ ہے۔ فرماتے ہیں:

"اس عبارت سے تو صاف یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر حضرت معاویہؓ کو معلوم بھی ہو جاتا کہ قضاء قاضی بالجور ہوتی ہے، تب بھی اس پر قصاص نہ آتا، بلکہ ضمان، تعزیر اور معزولی کی سزائیں دی جاتیں۔ اب یہ انتہا درجے کی "دلاوری" ہی کی بات ہے کہ ملک صاحب شامی کی اس عبارت کو جو صراحۃً ان کے موقف کی تردید کر رہی ہے، اپنی تائید میں پیش کر کے مجھ سے دلیل کا بھی مطالبہ فرماتے ہیں، اِنَّ ہٰذَا لَشَیْءٌ عُجَابٌ"! اب یہ صاحبزادے میری جس "دلاوری" کی شکایت کر رہے ہیں، اس کی کچھ حقیقت تو بحث گزشتہ سے واضح ہو چکی ہے۔ لیکن میں کہتا ہوں، مان لیا کہ یہ گورنر (جسے البلاغ میں قاضی کا جُبّہ پہنا دیا گیا ہے) قصاص سے بالاتر تھا مگر اتنی بات تو آپ نے بھی تسلیم کر لی کہ " اسے ضمان، تعزیر اور معزولی کی سزائیں دی جائیں۔ اچھا، پہلے ضمان کو لیجیے۔ کیا اس ظالم گورنر پر ایک حبہ، ایک درہم بھی بطورِ تاوان عائد کیا گیا، یا اس سے وصول کیا گیا؟ صرف یہی نہیں کہ نہ کیا گیا بلکہ اُلٹا اس ظلم کی سزا عام بے گناہ مسلمانوں کو دی گئی کیونکہ دیت بیت المال سے ادا کی گئی۔ یہ تو وہی بات ہوئی کہ کرے مونچھوں والا اور بھرے ڈاڑھی والا۔ مسلمانوں کے بیت المال کو تو مالِ یتیم سے تشبیہ دی گئی ہے، کیا وہ اس غرض کے لیے ہے کہ عمّال و حکّام کے مظالم کی چٹّی اس سے ادا ہو۔ یہ بھی یاد رہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بموجب ہاتھ کاٹنے کی دیت پچاس اونٹ ہیں۔ اور نہیں تو کم از کم یہی دیت اس گورنر سے بطورِ تاوان وضمان وصول کی جاتی تو شاید اسے کچھ نصیحت حاصل ہوتی۔

اب اس کے بعد تعزیر کو لیجیے۔ کیا ابن غیلان کو ایک چھڑی بھی لگائی گئی یا زجر و ملامت ہی کا ایک کلمہ ہی استعمال کیا گیا؟ آپ بار بار رٹ رہے ہیں کہ قصاص نہیں لیا جا سکتا، چلیے قصاص نہ سہی۔ تعزیر کا فتویٰ تو آپ کی فقاہت بھی دے رہی ہے۔ پھر اس جرم پر کیا تعزیر دی گئی؟ باقی رہی معزولی تو اس کی تفصیل بھی سن لیجیے۔ ابن جریر اور دوسرے مؤرخین بتاتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے ابن غیلان کو معزول تو کر دیا مگر اس کے بعد اہل بصرہ سے کہا کہ نہیں اب کونسا گورنر پسند ہے؟ وہ لوگ ابن عامرؓ سے تقویٰ و طہارت اخلاق کے باعث محبت رکھتے تھے لیکن وہ صرف اتنی بات کہہ سکے کہ امیر المومنین ہی بہتر جانتے ہیں۔ امیر معاویہ جانتے تھے کہ اہل بصرہ کا رجحان ابن عامرؓ کی طرف ہے وہ بار بار دریافت کرتے رہے اور ابن عامرؓ کا نام بھی لیا مگر بصرے والے کھل کر کچھ نہ کہہ سکے۔ اس پر امیر معاویہؓ نے فرمایا، اچھا، میں اپنے "بھتیجے" عبید اللہ بن زیاد کو تمہارا گورنر مقرر کرتا ہوں۔ کاشکہ ابن غیلان کی جگہ ابن زیاد نہ لیتا۔ یہ وہی ابن زیاد ہے جس نے ریحانۂ رسولؐ و جگر گوشۂ بتولؓ کے طاہر و محترم خون سے صحرائے کربلا کی زمین کو رنگین کیا۔ بہرکیف میری ان چند گزارشات کی روشنی میں ہر شخص یہ دیکھ سکتا ہے کہ "انتہا درجے کا دلاور" میں ہوں یا وہ صاحب ہیں جنہوں نے فن تعریض میں "بڑی محنت اور ریاض حاصل کرنے کے بعد" مجھے "دلاور" ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

مولانا گیلانی کا اقتباس | پھر یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آ رہی کہ امیر معاویہؓ کے سفاک گورنروں کے متعلق جب ہم کوئی بات کہتے ہیں تو اس پر تو اتنی برہمی کا اظہار کیا جاتا ہے، لیکن دوسرے اہل علم اگر ان گورنروں کے کارنامے بیان کرتے ہیں تو کسی کے کان پر جوں تک نہیں رینگتی۔ مثال کے طور پر مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی مرحوم صدر شعبۂ دینیات جامعہ عثمانیہ (دکن)، ایک نامور دیوبندی عالم ہیں۔ ان کی ساڑھے پانسو سے زائد صفحات کی کتاب "حضرت امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی" بہت مشہور ہے۔ اس کی ایک فصل کا عنوان ہے "اموی دور میں قضاۃ پر والیوں کا اثر"۔ اس فصل کو مولانا ممدوح ان الفاظ سے شروع کرتے ہیں:

> "جونہی خلافت مدینہ سے منتقل ہو کر دمشق پہنچی، قضا اور فصل خصومات کی اہمیت اس درجہ گھٹا دی گئی کہ ہر صوبہ کے والی کو اس کا اختیار دے دیا گیا کہ اپنی صوابدید سے جس کو وہ چاہیں اپنے علاقوں میں قاضی مقرر کر لیں۔ انما کان ولاتہ بلدھم ھم الذین یولون القضاء (حسن المحاضرۃ ج ۲ ص ۸۵ ، امام سیوطی)۔ زیادہ دن بعد نہیں، مروان ہی کے زمانے میں اس کا نتیجہ یہ دیکھا گیا کہ جب وہ مصر کے دورے پر پہنچا تو قاضی کو بلایا جس کا نام

قاضی عابس تھا۔ عابس کے علم و فضل کا کیا حال تھا۔ تاریخ والے بیان کرتے ہیں حسن المحاضرہ میں بھی ہے کہ قاضی عابس ان پڑھ تھا، لکھنا بھی نہیں جانتا تھا، مروان نے اس غیر خواندہ قاضی کو مخاطب کرکے پوچھنا شروع کیا: کیا تم نے قرآن یاد کرلیا ہے؟ جواب ملا نہیں، مجھے قرآن یاد نہیں ہے۔ پھر پوچھا کیا تم نے میراث کے مسائل کو پختہ کرلیا ہے، جواب ملا: ان سے بھی واقف نہیں۔ مروان کو اس جواب پر حیرت ہوئی اور بولا: آخر تم کس چیز سے فیصلہ کرتے ہو؟

"بیچارے عابس اس کا کیا جواب دے سکتے تھے۔ الغرض بجائے خلیفہ کے قاضیوں کا تقرر والیوں کے سپرد کردینے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ ان کے وقتی اغراض کے مطابق جو آدمی ہوتا تھا، اسی کا وہ تقرر کردیا کرتے تھے۔ ان ہی قاضی عابس صاحب کے تقرر کی وجہ یہ لکھی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے مصر کے والی مسلمہ کو لکھا کہ یزید (کربلائی) کے لیے لوگوں سے بیعت لی جائے حسب الحکم مسلمہ نے بیعت لینی شروع کردی۔ اور نو کسی کی طرف سے انکار نہیں ہوا لیکن مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ جو فاتح مصر عمرو بن عاص کے مشہور صاحبزادے ہیں اور علم و فضل اور علوِ سیرت میں لوگوں نے باپ پر بھی ترجیح دی ہے، انہوں نے بیعت سے انکار کیا۔ مسلمہ نے ان کے انکار پر اعلان کیا: عبداللہ کو درست کرنے کے لیے کون آمادہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہی عابس بن سعید کھڑے ہوتے اور بولے میں اس کام کو انجام دیتا ہوں۔ عبداللہ بن عمرو اس زمانے میں اپنے والد مشہور قصر واقع فسطاط میں قیام فرما تھے۔ عابس پولیس کے نوجوانوں کو لے کر پہنچا اور ان کے مکان کو گھیر لیا اور کہلا بھیجا کہ بیعتِ یزید کے متعلق اب کیا ارادہ ہے؟ انہیں پھر بھی انکار ہی پر اصرار رہا۔ عابس نے اس کے بعد کیا کیا۔ مؤرخین لکھتے ہیں:

"اس نے آگ اور لکڑی جمع کی تاکہ ان کے قصر میں آگ لگادے (حسن المحاضرہ)۔ عبداللہ بن عمرو نے اس کے بعد اپنے آپ کو مجبور اور معذور پایا۔ بیچارے گھر سے نکلے اور جو کچھ اس جاہل نے کہنے کے لیے کہا، دہرا دیا۔ ان پڑھ عابس کا یہی سب سے بڑا کارنامہ تھا کہ ایک صحابی کو آگ میں جلا دینے کی دھمکی دے کر حکومت میں سرخروئی حاصل ہوئی تھی۔ اسی سرخروئی کا یہ صلہ ملا تھا کہ غریب مسلمانوں کی منڈیاں، ان کی جانیں، ان کے مال و جائداد حکومت نے سب قرآن و حدیث اور فرائض سے بالکل جاہل اس شخص کے سپرد کردیے۔

میں نے تمثیل کے لیے یہ ایک جزئی واقعہ پیش کیا ہے، ورنہ قاضیوں کے تقررات میں جو بے اعتنائیاں مختلف اثرات کے تحت برتی جاتی تھیں، ان کی داستان طویل ہے۔[۱]

ہم لوگ جب بیعتِ یزید کی بے ضابطگیوں یا عمالِ معاویہؓ کی زیادتیوں کا ذکر کرتے ہیں، تو اس کی تردید میں تو بڑی منطق چھانٹی جاتی ہے کہ بھلا اس دور میں یہ کیسے ہو سکتا تھا اور وہ کیسے ہو سکتا تھا، اس سے تو صحابہ کرام کی توہین و تحقیر ہوتی ہے جو "دین کی عمارت کی بنیاد ہیں اور اس کی ایک اینٹ بھی اپنی جگہ سے ہلائی جائے تو قصرِ ایمان متزلزل ہو جاتا ہے" مگر جب مکتبِ دیوبند کے اساطین امام سیوطیؒ جیسے مؤرخ و محدث (بلکہ بعض لوگوں کے نزدیک مجدد) کے حوالے سے ایسے ایسے واقعات بیان فرماتے ہیں تو محمد تقی صاحب کے قصرِ ایمان میں کوئی بھونچال نہیں آتا اور نہ وہ ان بزرگوں کی طرف رُخ کر کے کوئی فتویٰ صادر فرماتے ہیں کیا میں بھی اس پر اِنَّ ھٰذَا لَشَیْءٌ عُجَابٌ کی آیت پڑھ سکتا ہوں؟

انتظامیہ و عدلیہ کی مضحکہ انگیز تصویر میں اس مسئلے کو بڑی حد تک واضح کر چکا ہوں کہ اسلامی ریاست میں کوئی فرد، حتیٰ کہ صدرِ ریاست اور امیر المومنین بھی قانون سے بالاتر نہیں ہیں اور حاکم و محکوم سب کے سب یکساں طور پر احکامِ شریعت کے پابند اور ان کی زد میں ہیں۔ اپنی ذاتی و شخصی حیثیت میں جس طرح ایک عام شہری دیوانی و فوجداری جرائم میں ماخوذ ہو سکتا ہے، اسی طرح بڑے سے بڑا صاحبِ منصب، حتیٰ کہ خلیفۂ وقت بھی قانونی گرفت میں آکر سزا کا مستحق ہو سکتا ہے۔ آخر میں اب میں یہ بتا دینا بھی مناسب سمجھتا ہوں کہ انگریز کا جو چھوڑا ہوا قانون اب تک ہم پر رائج و مسلط ہے، اس میں بھی حکومت کے عہدیداروں اور ملازمین کو اپنی شخصی حیثیت میں ایسا تحفظ حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی بے گناہ کا مال لوٹ لیں یا کسی کی جان یا عزت و آبرو پر حملہ آور ہوں، تو ان سے باز پُرس نہ ہو سکے۔ البتہ ججوں اور پبلک ملازمین کو صرف اتنی حفاظت و صیانت حاصل ہے کہ اگر ان پر کسی ایسے جرم کا الزام ہو جو انہوں نے مبینہ طور پر اپنے سرکاری فرائض کی انجام دہی میں کیا ہو تو ان کے خلاف حکومت کی پیشگی اجازت کے بغیر کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جا سکتا۔ مقدمہ دائر ہو جانے کے بعد عدلیہ جو سزا چاہے ان کو دے سکتی ہے۔ حکومت نہ مقدمہ واپس لے سکتی ہے

---

[۱] "حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی" از علامہ سید مناظر احسن گیلانی مرحوم، مطبوعہ نفیس اکیڈمی بلاسس اسٹریٹ، کراچی، ص ۵۰-۵۱۔ اس کتاب پر مصنف مرحوم کے فاضل شاگرد ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب ایم، اے، پی، ایچ، ڈی نے مقدمہ لکھا ہے۔

نہ عدالتی کارروائی میں کوئی مداخلت کر سکتی ہے۔ یہ تو اس قانون کی بات ہے جس میں سرکاری ملازمین کے مفاد کو خاص طور پر پیشِ نظر رکھا گیا ہے، ورنہ دنیا بھر کے متعدد نظامہائے قانون میں ملازمین حکومت کے سرکاری اختیارات کے غلط اور متجاوز استعمال پر فوری اور عاجلانہ مواخذے کے لیے نہایت مستحکم و آزاد عدالتیں اور ٹریبیونل موجود ہیں جو غلط کار افسران کو عبرت ناک اور سنگین سزائیں دیتے ہیں۔ اس کے بالمقابل ہمارے بعض نوخیز فقیہ اور مدبر اسلامی انتظامیہ و عدلیہ کی یہ تصویر اپنے قلم و قرطاس کے ذریعے سے پیش کر رہے ہیں کہ کوئی گورنر یا ڈپٹی کمشنر اپنی ذات کے خلاف کسی شخص کی گستاخی پر ناراض ہو کر اگر کسی کا ہاتھ یا سر قلم کر دے اور پھر یہ بات سپردِ قلم کر دے کہ میں نے یہ کام "شبہ" میں کر ڈالا ہے تو اس پر نہ قصاص ہوگا، نہ تاوان ہوگا، بس اسے ملازمت سے ریٹائر کر دیا جائے گا، اور تاوان بھی دلوایا جائے گا تو سرکاری خزانے سے نہ کہ مجرم کی ذات سے۔ اسلامی حکومت کا یہ نقشہ پیش کر کے آج آپ دنیا میں کس کو اس کا معتقد بنا سکتے ہیں؟ امیر معاویہؓ کی حمایت کے جوش میں آپ اسلامی حکومت و ریاست ہی کو خلقِ خدا کے سامنے رسوا کیے دے رہے ہیں۔

ضروری اعلان

ماہنامہ ترجمان القرآن کے ایجنٹ حضرات کی خدمت میں گزارش ہے کہ وی پی پیکٹ واپس آجانے کی وجہ سے ادارہ کو کافی نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ لہٰذا ایجنٹ حضرات توجہ فرمائیں اور وی پی پیکٹ وصول فرما کر اپنی اخلاقی ذمہ داری کا ثبوت دینا چاہیے۔ رسالہ ہر ماہ کے پہلے ہفتے حوالہ ڈاک کر دیا جاتا ہے۔ اس لیے تعاون کے جذبہ سے ادارہ کو ممنون فرمائیں۔

منیجر

خاندانی منصوبہ بندی بورڈ کا ایک نیا کارنامہ

از مولانا مفتی محمد یوسف صاحب

ایک مطبوعہ حدیث کا قصہ ایک دن کسی صاحب نے مولانا مودودی کی خدمت میں ایک حدیث پیش کی جو مغربی پاکستان خاندانی منصوبہ بندی بورڈ لاہور کی طرف سے مطبوعہ شکل میں شائع ہوئی ہے اور مولانا محترم سے اس کا جواب طلب کیا۔ مولانا نے اس کے جواب میں ابوداؤد شریف کی ایک حدیث کا حوالہ دے کر فرمایا کہ حضورؐ کی تعلیم تو اس بارے میں یہ ہے: تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم یوم القیامۃ "تم ایسی عورتوں سے نکاح کرو جو شوہروں سے زیادہ محبت رکھنے اور زیادہ بچے جننے والی ہوں کیونکہ میں تم لوگوں کی کثرتِ تعداد سے قیامت کے دن دوسری امتوں پر فخر کروں گا"۔ ساتھ ساتھ مولانا نے راقم الحروف کا نام لے کر فرمایا کہ اس مسئلہ پر "ضبطِ تولید کی شرعی حیثیت" کے نام سے اس نے ایک کتاب لکھی ہے جس میں اس مسئلہ پر اور اس کی دینی حیثیت پر مفصل بحث کی گئی ہے، اسے پڑھ لینا چاہیے۔
اس سوال و جواب سے مجھے یہ شوق پیدا ہوا کہ میں بھی بورڈ کی طرف سے شائع شدہ اس حدیث کو پڑھوں اور دیکھوں کہ اس کے الفاظ اور ان کا صحیح مطلب کیا ہے۔ چنانچہ وہ حدیث مجھے ملی۔ میں نے جب اس کو غور سے دیکھا اور پڑھا تو معلوم ہوا کہ یہ ایک ایسا جھوٹ ہے جس کی قلعی اس وقت کھل سکتی ہے جبکہ انسان ان کتابوں کی طرف مراجعت کرے جن میں اس حدیث کا حوالہ دیا گیا ہے۔ چنانچہ ذیل میں اس کو بمعہ اس ترجمہ کے پیش کیا جاتا ہے جو بورڈ نے پیش کیا ہے:

حدیث "حضرت ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ حضور اکرمؐ بسا اوقات یہ فرمایا کرتے تھے: اللھم انی اعوذ بك من جھد البلاء۔ اے باری تعالیٰ میں جہد البلاء سے تیری پناہ چاہتا ہوں۔ (امام مسلمؒ، امام بخاریؒ، امام نسائیؒ)۔ صحابہؓ نے عرض کیا یارسول اللہ! جہد البلاء سے کیا مراد ہے؟ تو حضورؐ نے فرمایا:

قلۃ المال وکثرۃ العیال "مال کی کمی اور اولاد کی کثرت"

یہ وہ حدیث ہے جو خاندانی منصوبہ بندی بورڈ لاہور نے ایک رنگین خوبصورت چارٹ کی شکل میں شائع کی ہے اور جس سے بورڈ والوں کا مقصد بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو یہ باور کرایا جائے کہ اولاد کی کثرت وہ عذابِ الٰہی ہے جس سے بچنے کے لیے حضورؐ اکرم نے بھی خدا کی پناہ مانگی ہے، لہٰذا مسلمانوں کو بھی چاہیے کہ خدا کے اس عذاب سے بچنے کے لیے خاندانی منصوبہ بندی بورڈ کی پناہ میں آ جائیں اور بورڈ کی طرف سے پیش کردہ منصوبہ پر عمل درآمد کرتے ہوئے بچے زیادہ پیدا نہ کریں۔ ذیل میں اس پر ہم ایک تبصرہ پیش کرنا چاہتے ہیں:

تبصرہ اور جائزہ مندرجہ بالا مطبوعہ حدیث پر نظر ڈال کر ہر لکھا پڑھا شخص یہ سمجھ سکتا ہے کہ اس کے متعلق بورڈ والوں نے دو دعوے کیے ہیں۔ ایک یہ کہ اللّٰھم انی اعوذبک من جھد البلاء یقینی طور پر حضورؐ کا ارشاد ہے۔ دوسرا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے صحابۂ کرام کے استفسار کے جواب میں جہد البلاء کی تفسیر قلتِ مال اور کثرتِ اولاد سے فرمائی ہے۔ اس کے لیے تین بڑے بڑے محدثین رحمہم اللہ کی کتابوں کا حوالہ بھی درج کیا گیا ہے۔ حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ یہ ساری باتیں بے بنیاد اور غلط ہیں۔ نہ یقینی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ اللّٰھم انی اعوذبک من جھد البلاء حضورؐ کا ارشاد ہے نہ صحابۂ کرام نے استفسار کی زحمت اٹھائی ہے، نہ آنحضرت صلعم نے جہد البلاء کی تفسیر قلتِ مال اور کثرتِ اولاد فرمائی ہے، اور نہ بخاری، مسلم اور نسائی میں صحابہؓ کے استفسار اور حضورؐ کی تفسیر کا کہیں نام و نشان ملتا ہے۔ یہ سب باتیں نہ صرف بے بنیاد ہیں جو اپنی مطلب براری کے لیے بورڈ والوں نے گھڑلی ہیں بلکہ یہ حضور اکرمؐ اور صحابۂ کرام پر افترا اور ایک بہتانِ عظیم بھی ہیں اور ہم یقین رکھتے ہیں کہ حضورؐ کے ارشاد: من کذب علیّ متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار، کے بموجب اس جھوٹ اور افترا کی جو کچھ سزا ہو سکتی ہے بورڈ کے ارکان نے اپنے آپ کو اس کا مستحق بنا لیا ہے اور کسی طرح بھی وہ اس سے بچ نہیں سکتے۔ اب ذیل میں بورڈ کی پیش کردہ حدیث پر امام بخاریؒ، امام مسلم اور امام نسائی کے حوالوں کی روشنی میں تبصرہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ معاملہ کی اصل حقیقت واضح ہو کر سامنے آئے۔

امام بخاری اور حدیث جہد البلاء امام بخاریؒ نے کتاب الدعوات، باب التعوذ من جھد البلاء میں یہ حدیث اس طرح ذکر کی ہے:

حدثنا علی بن عبد اللہ قال حدثنا سفیان ۔ قال حدثنی سُمیؒ عن ابی صالح عن ابی ھریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتعوذ من جھد البلاء ودرک الشقاء وسوء القضاء وشماتۃ الاعداء

امام بخاریؒ اپنی مذکورہ سند کے ساتھ ابوہریرہؓ سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جہد البلاء، درک الشقاء، سوء القضاء اور شماتۃ الاعداء سے اللہ کی پناہ چاہتے تھے۔ (یعنی اے اللہ! مجھے تکالیف کی شدت، شقاوت، قضائے الٰہی کے نتائج بد اور دشمنوں کی خوشنودی سے اپنی پناہ میں رکھے۔)

اس حدیث میں اگرچہ بظاہر چار چیزوں سے پناہ مانگی گئی ہے جن میں سے ایک جہد البلاء بھی ہے لیکن حدیث کے راوی سفیان بن عُیَینہ نے ان چار چیزوں کے متعلق واضح طور پر یہ اعتراف کیا ہے کہ ان میں سے تین چیزیں تو حضورؐ کے ارشاد میں موجود ہیں لیکن چوتھی چیز موجود نہیں ہے۔ اس کو میں نے اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے، اگرچہ مجھے اس کا علم نہیں کہ وہ چاروں میں سے کونسی ہے۔" امام بخاریؒ نے ان کا یہ قول اس طرح نقل کیا ہے:

قال سفیان الحدیث ثلث زدتُ انا واحدۃ لا ادری ایتھن ھی ۔

"سفیان کہتے ہیں کہ حدیث میں صرف تین چیزیں مذکور ہیں اور ایک کو میں نے اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے، لیکن میں یہ نہیں جانتا کہ وہ کونسی چیز ہے۔"

سفیان بن عُیَینہ کے اس بیان سے مذکورہ چار چیزوں میں سے ہر ایک کی حالت مشکوک اور مشتبہ ہو گئی اور کسی ایک کے متعلق بھی یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ حضورؐ کے ارشاد میں مذکور ہے اور حضورؐ نے اس سے پناہ چاہی ہے۔ اس بنا پر جہد البلاء کے متعلق بھی یقینی طور پر یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ وہ حضورؐ کے ارشاد میں موجود ہے اور حضورؐ نے اس سے خدا کی پناہ مانگی ہے۔ اب قارئینِ کرام خود فیصلہ فرمائیں کہ بورڈ والوں نے جس جزم اور یقین کے ساتھ حضورؐ کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ حضورؐ لیسا اوقات یہ فرمایا کرتے تھے: اللّٰھم انی اعوذ بک من جھد البلاء، یہ کہاں تک مبنی برحقیقت ہے؟

امام مسلمؒ اور حدیث جہد البلاء | امام مسلم نے بھی اپنے دو استادوں (عمرو الناقد، اور زہیر بن حرب) سے

مذکورہ بالا سند کے ساتھ یہ حدیث اس طرح روایت کی ہے:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یتعوذ من سوء القضاء ومن درک الشقاء ومن شماتۃ الاعداء ومن جھد البلاء	آنحضرت صلعم قضاء الٰہی کے بُرے نتائج اور شقاوت و بدبختی، اور دشمنوں کی خوشنودی اور تکلیفات و مصائب کی شدت سے اللہ کی پناہ چاہتے تھے"۔

(باب الدعوات والتعوذ)

لیکن یہاں بھی امام موصوف نے سفیانؒ بن عُیَینہ کے متعلق اپنے ایک استاد عمرو الناقد کے حوالہ سے یہ لکھا ہے: قال عمرو الناقد فی حدیثہ - قال سفیان اشک انی زدت واحدۃ منہا "عمرو نے اپنی حدیث میں کہا ہے کہ سفیانؒ نے کہا، مجھے شک ہے کہ میں نے ان چاروں میں سے ایک کو اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے" ــــ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ چاروں میں سے ایک سفیان کی زائد کردہ ہے اور بہت ممکن ہے کہ وہ جھد البلاء ہی ہو ــــ

امام نسائی اور حدیث جھد البلاء | امام نسائی نے بھی اپنے استاد اسحٰق بن ابراہیم سے سفیان کی مذکورہ سند کے ساتھ یہ روایت اس طرح ذکر کی ہے:

اخبرنا اسحٰق بن ابراھیم قال اخبرنا سفیان عن سمی عن ابی صالح عن ابی ھریرۃ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتعوذ من ھٰذہ الثلاثۃ من درک الشقاء وشماتۃ الاعداء وسوء القضاء وجھد البلاء۔	"اسحٰق بن ابراہیم نے ہمیں سفیان کی مذکورہ سند کے ساتھ یہ حدیث بیان کی ہے کہ حضور اکرم صلعم تین چیزوں سے پناہ مانگتے تھے۔ شقاوت و بدبختی، اور دشمنوں کی خوشنودی، اور قضاء الٰہی کے بُرے نتائج اور تکالیف و مصائب کی شدت سے"۔

لیکن یہاں بھی امام نسائی نے سفیان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضورؐ کے ارشاد میں فی الواقع جو چیزیں مذکور ہیں وہ تین ہیں نہ کہ چار۔ لیکن ایک کو میں نے اپنی طرف سے اس لیے بڑھا دیا ہے کہ مجھے خاص طور پر وہ چیز یاد نہیں ہے جو حضورؐ کے ارشاد میں موجود نہیں ہے"۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: قال سفیانؒ ھو ثلاثۃ فذکرت اربعۃ لانی لا احفظ الواحد الذی لیس فیہ "سفیانؒ کہتے ہیں کہ حدیث میں جو چیزیں مذکور ہیں وہ تین ہیں۔ چوتھی چیز حدیث میں موجود نہیں ہے لیکن میں نے اس لیے اسے بڑھا دیا ہے کہ مجھے خاص طور پر وہ چیز یاد نہیں ہے جو حدیث میں موجود نہیں ہے"۔

الحاصل: امام بخاریؒ، امام مسلمؒ اور امام نسائیؒ تینوں محدثین نے جہاں یہ حدیث نقل کی ہے، وہاں سفیانؒ کا مندرجہ بالا قول بھی انہوں نے ذکر کیا ہے جس سے جہد البلاء کی حیثیت مشکوک اور مشتبہ ہو جاتی ہے اور یقینی طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ حضورؐ کے ارشاد میں موجود بھی ہے یا نہیں اور حضورؐ نے اس سے پناہ مانگی ہے یا نہیں۔ بلکہ امام نسائیؒ کے انداز روایت سے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سفیان نے اپنی طرف سے چوتھی چیز کا جو اضافہ کیا ہے وہ جہد البلاء ہی ہے۔ کیونکہ امام موصوف نے اپنی روایت میں صریح طور پر تین کا لفظ ذکر کیا ہے: کان یتعوذ من ھٰذہ الثلٰثۃ۔ پھر ان کی تفصیل میں تین چیزیں ذکر کی ہیں۔ درک الشقاء، شماتۃ الاعداء اور سوء القضاء۔ اور جہد البلاء کو چوتھے نمبر پر ذکر کیا ہے۔ جس سے اس بات کا گمان غالب ہوتا ہے کہ سفیانؒ کی زائد کردہ چیز جہد البلاء ہی ہے ــــ اب خاندانی منصوبہ بندی بورڈ نے حضورؐ کی طرف جو یقینی اور حزمی طریقہ سے جہد البلاء کو منسوب کیا ہے، یہ اس احتیاط کے سراسر خلاف ہے جو محدثینؒ نے درباب حدیث ملحوظ رکھی ہے۔ ایسی جسارت وہی لوگ کر سکتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بلند ترین مقام اور آپؐ کی طرف بے بنیاد بات منسوب کرنے کے خطرناک انجام سے یکسر ناواقف ہوں۔ یا اپنی مطلب براری کے لیے ہر ناجائز کو جائز قرار دینے کے عادی ہوں۔

صحابۂ کرام کا استفسار اور جہد البلاء کی نبوی تفسیر | ذیل میں حدیث کے اس حصّہ پر بحث کی جاتی ہے جس کے بارے میں خاندانی منصوبہ بندی کے بورڈ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ صحابۂ کرام نے جہد البلاء کے متعلق یہ استفسار کیا تھا کہ اس سے مراد کیا ہے؟ اور آپ نے ---- ان کے اس استفسار کے جواب میں فرمایا تھا کہ: قلۃ المال وکثرۃ العیال" جہد البلاء مال کی کمی اور اولاد کی کثرت ہے"۔ لیکن درحقیقت یہ دعویٰ حضورؐ اکرم صلعم اور صحابۂ کرام پر افتراء اور بہتان ہے اور نقلاً وعقلاً دونوں لحاظ سے غلط اور ناقابلِ تسلیم ہے۔ نقل کے اعتبار سے تو اس لیے صحیح نہیں کہ حدیث کی جتنی معروف کتابیں ہیں، مثلاً بخاریؒ، مسلم، ابوداؤدؒ ترمذیؒ اور نسائیؒ وغیرہ، ان میں سے کسی ایک کتاب کے اندر بھی یہ ذکر نہیں ملتا کہ صحابۂ کرام نے جہد البلاء کے متعلق حضورؐ سے استفسار کیا تھا اور آپؐ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ: قلۃ المال و کثرۃ العیال۔ بورڈ والوں نے اس کا حوالہ بخاریؒ، مسلم اور نسائیؒ سے پیش کیا ہے حالانکہ صرف انہی کتابوں میں نہیں بلکہ دوسری کتبِ حدیث میں بھی اس کا نام ونشان نہیں ملتا۔

عقلی پہلو | اور عقلاً یہ دعویٰ تین وجوہ سے غلط اور ناقابلِ تسلیم ہے۔ ذیل میں تینوں کو نمبروار ذکر کیا

جاتا ہے:

پہلی وجہ | سفیان بن عُیَینَہ نے حدیث میں مذکور چار چیزوں کے متعلق جو وضاحت فرمائی ہے، جسے بخاریؒ مُسلم اور نسائی کے حوالہ سے ہم نے اُوپر کی سطور میں پیش کیا ہے، اس کی روشنی میں خود جہد البلاء کا وجود یقینی نہیں ہے، تو اس کے بارے میں استفسار، یا تفسیر نبویؐ کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ اسے یقینی تسلیم کیا جائے۔ یہ تو "آب راندیدی وموزہ راکشیدی" کا معاملہ بن جائے گا۔

دوسری وجہ | اس دعوے کے غلط ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر صحابہؓ کرام نے فی الواقع حضورؐ سے جہد البلاء کے متعلق استفسار کیا ہوتا اور حضورؐ نے اس کے جواب میں جہد البلاء کی تفسیر قلّتِ مال اور کثرتِ عیال سے فرمائی ہوتی تو شُرّاحِ حدیث، جہد البلاء کی تفسیر میں اختلاف نہ کرتے اور حضورؐ کی تفسیر کے مقابلہ میں دوسری کوئی تفسیر پیش نہ کرتے آخر حضورؐ کی پیش کردہ تفسیر کی موجودگی میں کسی محدّث یا شارحِ حدیث کو یہ حق کیسے پہنچ سکتا ہے کہ وہ اس کو پسِ پشت ڈال کر اپنی طرف سے کوئی مخالف تفسیر پیش کر دے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شُرّاحِ حدیث نے جہد البلاء کے لیے دو مختلف تفسیریں پیش کی ہیں۔ پہلی تفسیر یہ ہے کہ اس سے مراد مصائب کی کثرت اور تکالیف کی وہ شدت ہے جو انسان کے لیے قابلِ برداشت نہ ہو اور جس کے پیش آنے پر انسان موت کو اپنے لیے پسند کرتا ہو، خواہ یہ مصائب اور تکالیف جس قسم کی بھی ہوں۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ اس سے مراد قلّتِ مال اور کثرتِ عیال ہے۔ امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں وجہد البلاء هي الحالة التي يختار عليها الموت بحيث لو خير بين الموت وبين تلك الحالة لاحب ان يموت تحرّزاً عن تلك الحالة۔ وقيل هو قلة المال وكثرة العيال "جہد البلاء سے مراد وہ حالت ہے جس پر موت کو ترجیح دی جاتی ہے یعنی اگر انسان کو موت اور اس حالت دونوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا اختیار دیا جائے تو وہ اس حالت سے بچنے کے لیے موت کو ترجیح دے دیگا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد قلّتِ مال اور کثرتِ عیال ہے"۔ (سندھی بہامش نسائی ج ۲ ص ۲۷۵)۔ یہی دو تفسیریں حواشی بخاریؒ ج ۲ ص ۹۳۹ میں اور مشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۱۶ میں مختلف شُرّاحِ حدیث کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہیں۔ شُرّاحِ حدیث کی یہ تفسیریں خود بتلا رہی ہیں کہ جہد البلاء کی تفسیر میں شارحینِ حدیث کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات کہیں بھی نظر سے نہیں گزری ہے کہ حضورؐ نے جہد البلاء کی تفسیر خود قلّتِ مال اور کثرتِ اولاد سے فرمائی ہے۔ اس طرح کی کوئی تفسیر اگر

حضورؐ سے ثابت ہوتی تو شارحینِ حدیث کبھی بھی اس کے خلاف کوئی تفسیر پیش کر کے حضورؐ کی مراد کی ترجمانی اور تشریح غلط طریقہ سے نہ کرتے۔ یہ حضور اکرمؐ پر افتراء اور کذب بیانی کی بدترین مثال ہے جو کسی خدا ترس آدمی سے ہرگز متوقع نہیں ہو سکتی۔

تیسری وجہ | اس دعوے کے غلط ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر حضورؐ کی نگاہ میں کثرتِ اولاد اس قدر معیوب اور خدا کی طرف سے ایک عذاب ہوتی جس سے حضورؐ خود خدا کی پناہ طلب کریں تو کبھی بھی آنحضورؐ کسی اُمتی کے حق میں کثرتِ اولاد کی دعا نہ مانگتے۔ کیونکہ یہ بات آپؐ کی شانِ رحمۃ للعالمینی سے کسی طرح بھی مطابقت نہیں رکھتی کہ اپنے کسی اُمتی کے حق میں آپ یہ دعا کریں کہ "اے اللہ! میرے اِس اُمتی کو اپنی طرف سے کثرتِ اولاد جیسے عذاب میں مبتلا کر دے، وہ عذاب جس سے میں خود آپؐ کی پناہ چاہتا ہوں" ـــــ حالانکہ یہ بات ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ حضورؐ نے اپنے ایک خصوصی خادم حضرت انسؓ کے حق میں اس طرح کی دعا فرمائی ہے، اور یہ اس دعا ہی کی برکت تھی کہ ان کی اولاد ان کی زندگی میں سینکڑوں سے بھی زائد ہو چکی تھی۔ اس کے لیے ہم صحیح بخاریؒ سے چند روایات نقل کرتے ہیں

عن انسؓ قال قالت امی یا رسول اللہ خادمک انسؓ ادع اللہ لہ، قال اللّٰھم اکثر مالہ وولدہ ۔ وبارک لہ فیما اعطیتہ (وفی روایۃٍ) قالت امّ سلیم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم انس خادمک ۔ قال اللّٰھم اکثر مالہ وولدہ وبارک لہ فیما اعطیتہ ۔ (بخاری ج ۲ ص ۹۳۸ و ۹۳۹)	حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ میری والدہ نے حضورؐ سے درخواست کی کہ آپؐ اپنے خادم انسؓ کے لیے دعا فرمائیں۔ حضورؐ نے فرمایا: "اے باری تعالیٰ! انسؓ کو زیادہ مال اور اولاد عطا فرما۔ اور جو کچھ آپ کی طرف سے اس کو ملے اس میں برکت عطا فرما۔" دوسری روایت میں ہے کہ امِ سُلیمؓ نے حضورؐ سے عرض کیا کہ انسؓ آپؐ کا خادم ہے۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا۔ باری تعالیٰ! انسؓ کو بہت مال و دولت اور اولاد عطا فرما اور اس میں برکت عطا فرما۔"

اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے علامہ قسطلانی لکھتے ہیں:

فکثر مالہ وکان لہ بالبصرۃ بستان یثمر فی السنۃ مرتین ۔ وکان لہ مائۃ و	حضرت انسؓ کا مال اس دعا کی برکت سے بہت بڑھ گیا اور بصرہ میں ان کا ایک باغ تھا جو سال میں

عشرون ولداً - وقيل انه كان يطوف بالكعبة ومعه من ذريته اكثر من سبعين نفسا -

دو دفعہ پھل لاتا تھا۔ اور وہ ایک سو بیس [120] سے بھی زائد بچوں کے باپ بنے تھے۔ بعض کہتے ہیں کہ حضرت انسؓ جب کعبہ کا طواف کرتے تھے تو ان کے ساتھ انہی کی اولاد میں سے ستر سے زائد نفوس شریک ہوا کرتے تھے۔"

اسی واقعہ کو امام بخاریؒ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الصوم میں اس طرح ذکر کیا ہے:

عن انسؓ قال دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی امّ سلیم فاتته بتمر وسمن فقال اعیدوا سمنکم فی سقائه وتمرکم فی وعائه فانی صائم ثم قام الی ناحیة من البیت فصلی غیر المکتوبة فدعا لامّ سلیم واهل بیتها فقالت امّ سلیم یا رسول اللہ ان لی خویصة قال ما هی قال خادمک انسؓ فما ترک خیر الدنیا ولا خیر الاخرة الا دعا لی به - اللهم ارزقه مالا وولدا وبارك له - فانی لمن اکثر الانصار مالا وحدثتنی ابنتی امینة انه دفن لصلبی مقدم الحجاج البصرة بضع وعشرون ومائة -

(بخاری ج ۱ ص۲۶۶ - کتاب الصوم، باب من زار قوما فلم یفطر عندہم)

"حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ حضورؐ میری والدہ امّ سلیمؓ کے ہاں تشریف لائے۔ امّ سلیمؓ نے حضورؐ کی خدمت میں کھجور اور گھی پیش کر دیئے۔ حضورؐ نے فرمایا: یہ دونوں اپنے اپنے برتنوں میں واپس کر دو کیونکہ میں روزہ دار ہوں۔ پھر گھر کے ایک کونہ میں کھڑے ہو کر نفل نماز پڑھی اور امّ سلیمؓ اور ان کے گھر والوں کے حق میں دعا فرمائی۔ امّ سلیمؓ نے عرض کیا حضورؐ! میرا ایک خاص بچہ بھی ہے۔ آپؐ نے فرمایا وہ کون ہے؟ امّ سلیمؓ نے کہا آپ کا خادم انسؓ تو آپؐ نے میرے لیے دارین کی بھلائی کی دعا فرمائی۔ فرمایا:

"اے اللہ! انسؓ کو مال و اولاد عطا فرما اور اس میں اس کے لیے برکت پیدا فرما۔ انسؓ کہتے ہیں کہ میں اسی دعا کی برکت سے انصار میں سب سے زیادہ مالدار بن گیا اور اسی بنا پر مجھ سے میری بیٹی امینہ نے بیان کیا ہے کہ بصرہ میں حجاج کی آمد کے وقت میری ایک سو بیس [120] سے زائد صلبی اولاد مر کر دفن ہو چکی تھی۔"

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ "دفن لصلبی" پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وفی هذا دلالة علی کثرة ماجاء

"دفن لصلبی" کے لفظ میں اس بات پر واضح دلالت

من ولد فان ھٰذا القدر ھو الذی مات منہم - واما الذین بقوا فعند مسلمؒ عن انسؓ ان ولدی وولد ولدی لیتعادون علی نحو المائۃ - اھ

پائی جاتی ہے کہ حضرت انسؓ کی اولاد دہبت زیادہ تھی - کیونکہ ایک سو بیس[۱۲۰] سے کچھ زائد کی جو تعداد بیان کی گئی ہے یہ فوت شدہ اولاد کی تعداد تھی رہی زندہ اولاد، تو اس کے متعلق امام مُسلم نے خود حضرت انسؓ کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ میری صلبی اولاد اور پوتے و نواسے سَو سے بھی اوپر ہیں"

اِن روایات سے حضرت انسؓ کی تمام اولاد کی جو مجموعی تعداد کا تخمینہ معلوم ہوتا ہے وہ دو سَو[۲۰۰] سے بھی زیادہ ہے - اور یہ سب کچھ اس دعا ہی کا نتیجہ تھا جو حضوؐر نے حضرت انسؓ کے حق میں فرمائی تھی کہ" اے اللہ! انسؓ کو مال و اولاد کی فراوانی اور اس میں برکت عطا فرما "

استفسار | ان روایات کو سامنے رکھ کر ہم خاندانی منصوبہ بندی بورڈ کے معزز ارکان سے یہ استفسار کرتے ہیں کہ اگر کثرتِ اولاد خداوند تعالیٰ کی طرف سے ایک عذاب ہے جس سے خدا کے برگزیدہ رسولؐ نے بھی اللہ کی پناہ طلب کی ہو تو ہمیں بتایا جائے کہ خدا کے انہی محبوب نبیؐ اور برگزیدہ رسول نے اپنے ایک خصوصی خادم اور مخلص کارکن حضرت انسؓ کو اسی عذاب میں مبتلا کرنے کے لیے خداوند تعالیٰ سے یہ دعاء کیسے مانگی ؟ معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلعم نے یا تو جہد البلاء سے پناہ چاہی ہی نہیں اور اللھم انی اعوذ بک من جھد البلاء حضوؐر کے ارشاد کا جزء ہے ہی نہیں ہے - جیسے سفیانؒ بن عیینہ کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے - یا پھر جہد البلاء کی تعبیر قلتِ مال اور کثرتِ عیال سے صحیح نہیں ہے نہ آنحضرت صلعم نے جہد البلاءؐ کی کوئی ایسی تفسیر فرمائی ہے -

برسبیلِ تنزل | بفرضِ محال اگر اِن تمام روایات سے صرفِ نظر کر کے ہم تھوڑی دیر کے لیے یہ تسلیم بھی کریں کہ حضوؐر نے جہد البلاء سے پناہ چاہی ہے، اور قلتِ مال اور کثرتِ اولاد سے جہد البلاء کی تفسیر بھی فرمائی ہے، پھر بھی اس سے قطعی طور پر یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ کثرتِ اولاد کوئی معیوب و مذموم چیز ہے، اور شارع علیہ السّلام کی نظر میں یہ اس قابل ہے کہ اس سے پناہ مانگی جائے یا کسی منصوبہ بندی کے ذریعے اس پر پابندی عائد کی جائے - آخر کیوں یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ حضوؐر نے اگر قلتِ مال اور کثرتِ اولاد سے خدا کی پناہ چاہی ہے تو اس سے آپؐ کا مقصد صرف قلتِ مال سے پناہ مانگنا

ہوں نہ کہ کثرتِ عیال سے، بلکہ اولاد کی کثرت آپؐ کی نظر میں مطلوب اور پسندیدہ ہو، مگر قلتِ مال کے ساتھ اس کا ذکر محض اس لیے کیا گیا ہو کہ کثرتِ عیال کے وقت مال کی قلت اور کمی سے انسان کی تکلیف اور مصیبت اس قدر سخت اور شدید ہو جاتی ہے کہ اس سے پیدا شدہ پریشانی ایک سنگین شکل و صورت اختیار کرتی ہے اور انسان ایسے وقت میں موت کو زندگی پر ترجیح دینے کے لیے تیار ہو جاتا ہے نہ کہ کثرتِ اولاد بذاتِ خود شارع علیہ السلام کی نظر میں اس قابل ہے کہ اس سے خدا کی پناہ طلب کی جائے۔

تائیدی دلائل | اس امکان اور احتمال کی تائید ان روایات سے بھی ہو سکتی ہے جن میں ایک طرف حضورؐ نے فقر اور قلتِ مال سے پناہ مانگی ہے، مثلاً: بہ روایت اللّٰھم انی اعوذبک من الفقر و القلۃ "اے اللہ! میں فقر و فاقہ، اور قلتِ مال سے تیری پناہ چاہتا ہوں" (نسائیؒ) یا مثلاً: بہ روایت اللّٰھم انی اعوذبک من الفقر الا الیک "اے اللہ! میں اس بات سے تیری پناہ چاہتا ہوں کہ تیری بابرکت ذات کے سوا میں کسی دوسرے کا محتاج رہوں" اور دوسری طرف ان میں حضرت انسؓ کے حق میں مال اور اولاد کی کثرت کی دعاء آپؐ نے فرمائی ہے۔ ان روایات کو سامنے رکھ کر "جھد البلاء" کا مطلب صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر یہ فی الواقع حضورؐ کی حدیث ہے تو اس میں حضور صلعم کا منشاء صرف قلتِ مال سے پناہ طلب کرنا ہے نہ کہ کثرتِ اولاد سے۔ لیکن اس کو قلتِ مال کے ساتھ اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ کثرتِ عیال کے وقت مال کی قلت انسان کے لیے ناقابلِ برداشت مصیبت بن جاتی ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ ہم دعا میں یوں کہیں کہ: اللّٰھم انا نعوذبک من کثرۃ المال والبخل "اے اللہ! ہم مال کی کثرت اور بخل (کنجوسی) سے تیری پناہ چاہتے ہیں۔ اس میں ہمارا مقصد صرف بخل اور کنجوسی سے پناہ طلب کرنا ہوتا ہے نہ کہ کثرتِ مال سے۔ مگر اس کو بخل کے ساتھ اس لیے ملا لیتے ہیں کہ مال و دولت کی فراوانی کے وقت بخل اور کنجوسی کی قباحت میں غیر معمولی اضافہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر ہم یہ دعاء مانگیں کہ: اللّٰھم انا نعوذبک من العلم وترک العمل "اے اللہ! ہم علم اور اس کے مطابق عمل نہ کرنے سے تیری پناہ چاہتے ہیں"، تو ظاہر ہے کہ اس سے بھی ہمارا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ ہم علم سے خدا کی پناہ چاہتے ہیں بلکہ علم حاصل کرنے کے بعد اس کے مطابق عمل نہ کرنے سے ہم پناہ مانگتے ہیں لیکن علم کو اس کے ساتھ اس لیے ملا لیتے ہیں کہ عالم ہونے ہوتے علم کے مطابق عمل نہ کرنا خدا کے نزدیک سنگین ترین جرم بن جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح ہو سکتا ہے کہ (بشرطِ ثبوت) قلتِ مال اور کثرتِ عیال

سے پناہ طلب کرنے کا بھی مقصد صرف قلت مال سے پناہ طلب کرنا ہو، اور کثرتِ عیال کو اس کے ساتھ اس لیے ملایا گیا ہو کہ کثرتِ عیال کے وقت مال کی قلت یا اس کا فقدان زیادہ تکلیف دہ ہو جاتا ہے۔

(بقیہ اشارات)

بھی پوری طرح آگاہ ہونا چاہیے۔ وقت کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے پیش نظر مسائل کی نوعیت اور اُن کا مزاج بھی بدلتا رہتا ہے اس لیے اگر قیادت قوم کی مزاج شناس نہیں ہوتی تو وہ اُسے کامیابی سے ہمکنار نہیں کر سکتی۔

اس ضمن میں یہ بات البتہ ذہن نشین رہے کہ دینی قیادت کے لیے ماحول کے تقاضوں کو سمجھنا تو بلاشبہ ایک ناگزیر ضرورت ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ قوم کو ان تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی جائے۔ انہیں سمجھنے کی ضرورت محض اس لیے ہے تاکہ ماحول کو دینی تقاضوں کے مطابق بدلنے میں جو دشواریاں پیش آسکتی ہیں انہیں پوری طرح ذہن نشین کرنے میں مدد ملے۔ دوسرے قوم کے مزاج سے شناسائی کا مقصد بھی یہ نہ ہونا چاہیے کہ قوم کی کمزوریوں سے واقفیت حاصل کرنے کے بعد ان سے فائدہ اٹھایا جائے مثلاً اگر یہ معلوم ہو جائے کہ قوم جذباتی ہے تو اس کے جذبات سے کھیلنے کی کوشش کی جائے یا اس کے جذبات کے اندر ہیجان پیدا کر کے اُس سے ہنگامہ آرائی کا کام لیا جائے۔ دینی قیادت کسی فرد یا قوم کی کسی کمزوری سے فائدہ اٹھانے کا کبھی تصور بھی نہیں کر سکتی۔ وہ ایک حاذق طبیب کے سے جذبات کے ساتھ اپنی قوم کی کمزوریوں کو سمجھنے کی کوشش کرتی، اور پھر اہل دل انسان کی طرح انہیں دُور کرنے کے لیے ہاتھ پاؤں مارتی ہے۔ وہ عوارض کو صرف اس لیے جاننے کی کوشش کرتی ہے کہ ان کا خاطر خواہ علاج کر کے قوم کو اخلاقی اور روحانی اعتبار سے صحت مند بنایا جائے۔

خالی صفحه